

LA
MÉTAPHYSIQUE
DE
HERMANN LOTZE
OU
LA PHILOSOPHIE
DES ACTIONS ET DES RÉACTIONS
RÉCIPROQUES

(Avec un portrait de Lotze en similligravure)

THÈSE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

HENRI SCHOEN

CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, Rue de Seine, 33.

1901

Tous droits réservés.

LA
MÉTAPHYSIQUE DE LOTZE

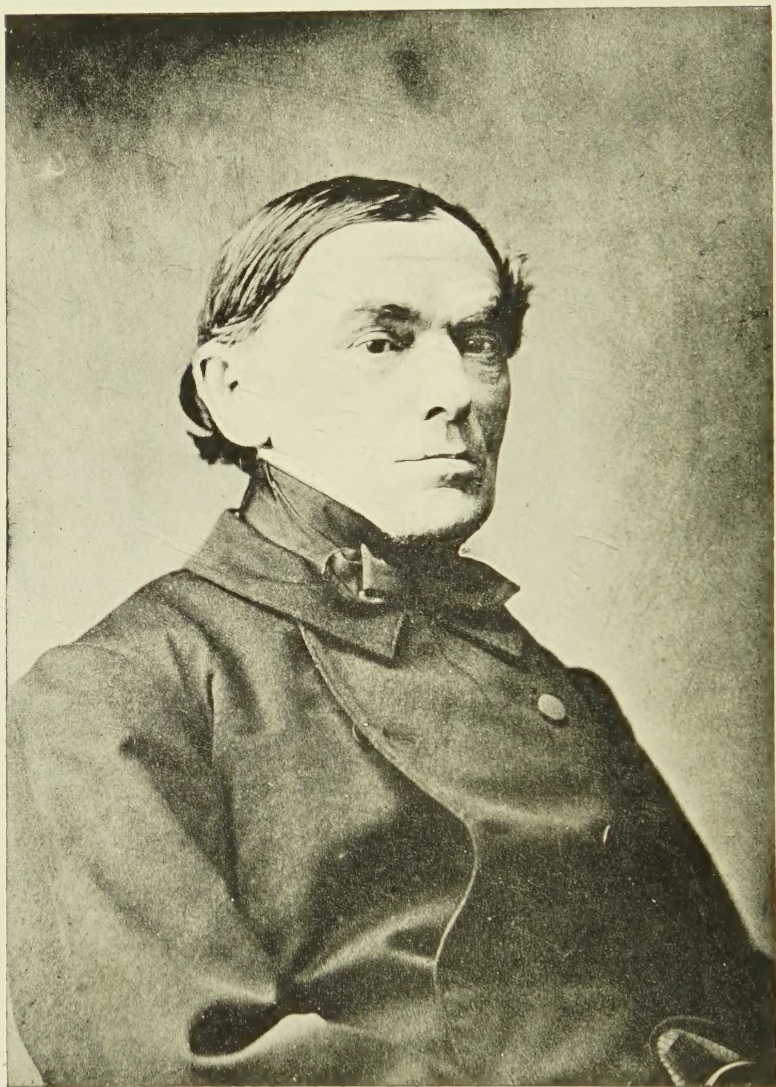
OU

LA PHILOSOPHIE

DES ACTIONS ET DES RÉACTIONS RÉCIPROQUES



Digitized by the Internet Archive
in 2026



HERMANN LOTZE
(1817-1881)

LA
MÉTAPHYSIQUE
DE
HERMANN LOTZE
OU
LA PHILOSOPHIE
DES ACTIONS ET DES RÉACTIONS
RÉCIPROQUES

(Avec un portrait de Lotze en similigravure)

THÈSE

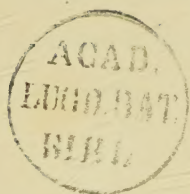
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

HENRI SCHOEN

CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, Rue de Seine, 33.

1901

Tous droits réservés.

A LA MÉMOIRE
DE
MON MAÎTRE VÉNÉRÉ
AUGUSTE SABATIER

Témoignage de reconnaissance et d'affectueux souvenir.

Les pages suivantes étaient écrites depuis de longs mois, quand la mort nous a arraché le maître vénéré, l'ami fidèle auquel elles étaient adressées. Par un scrupule bien naturel, nous les avons laissées telles qu'il les a lues peu avant d'être enteré à notre affection ; c'est pour celui qui écrit ces lignes un bien doux souvenir de penser que ces pages ont été entre nous l'occasion d'un dernier échange d'idées, d'une dernière discussion sur les angoissants problèmes de métaphysique et de philosophie religieuse auxquels il a consacré les lumières de sa vive intelligence et l'enthousiasme de son âme ardente et passionnée.

H. SCHOEN

Aix-en-Provence, 1901.

CHER ET VÉNÉRÉ MAÎTRE,

Lorsque, il y a douze ans, vous avez bien voulu servir de parrain à mes premiers travaux, la reconnaissance et l'enthousiasme de votre jeune élève étaient tels, qu'il voyait dans votre enseignement la philosophie religieuse du présent et de l'avenir. Ne lui aviez-vous pas révélé Kant, dont les cours de M. Paul Janet devaient bientôt lui faire approfondir le système dans tous ses détails? Ne l'aviez-vous pas fait passer par les crises de la métaphysique moderne, dont vous lui aviez ouvert les horizons nouveaux? N'avait-il pas reçu de vous ce que vous appelez si justement « l'initiation et comme le baptême philosophique de la critique (1) »? Ne l'aviez-vous pas soutenu et comme guidé par la main lors de ces crises intellectuelles et morales par lesquelles passe nécessairement une âme élevée dans un milieu profondément attaché aux anciennes croyances philosophiques et religieuses?

Au moment où les bases mêmes de nos convictions les plus précieuses paraissent ébranlées par la critique, au moment où nous nous demandons si l'existence de Dieu, le libre arbitre, l'immortalité de l'âme échappent à toute démonstration scientifique, il est bien difficile qu'il n'y ait pas, dans une âme sérieuse, un moment d'angoisse ou de désespérance profonde. Comment rester calme ou indifférent quand on croit se trouver placé dans l'alternative tragique d'imposer silence, soit aux exigences de sa raison, soit aux revendications du sentiment, quand il faut se ranger du côté de l'expérience pure pour abandonner ce que nous avons cru indispensable à notre vie morale, ou du côté du sentiment et de la tradition pour combattre la science moderne et ses méthodes? Comment rester impassible quand le moment est venu de se

(1) AUGUSTE SABATIER. *Esquisse d'une philosophie de la Religion, d'après la psychologie et l'histoire*, 4^e éd., Paris, 1897, p. 359.

demander s'il faut vivre d'une morale que dément notre science, ou édifier une théorie des choses que notre conscience condamne? (1) »

Dans ces moments d'angoisse, l'esprit s'attache avec ardeur au guide qui lui montre, « au flanc des roches escarpées, un sentier étroit sans doute et parfois difficile, mais qui mène sur un plateau plus uni et plus ouvert (2). »

Vous avez été ce guide pour celui qui écrit ces lignes ; aussi, avec quelle ardeur s'est-il attaché à votre enseignement, modelant en quelque sorte sa pensée sur la vôtre, cherchant à refaire en lui-même les expériences psychologiques et morales par lesquelles vous aviez passé, afin de pouvoir, selon votre recommandation, après avoir lu et relu les chapitres de vos cours, « refaire cette lecture » en lui-même.

Bien des années se sont écoulées depuis lors, années d'études et de labeur intense, années d'expériences et de vie pratique, années où l'on reçoit des autres et où l'on commence à donner du sien. Votre ancien élève a appris à penser par lui-même. A son tour, il a vu se grouper autour de lui des étudiants avides d'apprendre ; il a essayé d'être pour eux le guide qu'il avait trouvé en vous, de les diriger à travers la crise philosophique et morale de la métaphysique allemande. De plus en plus il a senti l'impossibilité de revenir au dogmatisme ancien, mais aussi l'insuffisance du criticisme pur. La méthode historique dont vous l'aviez muni était trop excellente pour lui permettre de s'arrêter à une doctrine de transition comme celle de Kant. Marche, marche, lui criait-elle. Et de Kant il passa à l'école idéaliste ; et de l'école idéaliste à l'école réaliste. Après Fichte il étudia Herbart ; après Schelling et Hegel il approfondit Lotze et Ritschl. Et il lui sembla que l'histoire elle-même était la meilleure réfutation du Kantisme. Il crut voir que, ni le subjectivisme absolu, ni le symbolisme pur ne suffisaient pour expliquer l'élément objectif du monde réel. Il comprit que l'idéalisme, issu de Kant, avait fait fausse route dans ses constructions dialectiques et dans ses raisonnements *a priori*. Et le réalisme, renfermé lui aussi dans la *Critique de la raison pure*, lui apparut de plus en plus clairement, comme jadis lui avait apparu la relativité de toutes nos connaissances. D'abord refoulé à l'arrière-plan

(1) *Ibidem*, p. v.

(2) *Ibidem*, p. IV-V.

par les besoins de la polémique, puis éclipsé par les brillantes constructions de l'idéalisme, ce réalisme devait prendre sa revanche vers la fin du dix-neuvième siècle. Le triomphe du criticisme avait été si complet qu'il avait dépassé le but. Moins d'un siècle après sa naissance, il fallut faire machine en arrière, remonter de Kant à Leibniz, tout en faisant sa part à la doctrine de la relativité de nos connaissances.

Développer les germes de réalisme contenus dans la doctrine de Kant et non l'idéalisme qui y est également renfermé, voilà le but auquel doit tendre la métaphysique moderne. Telle est la conviction actuelle de votre ancien élève, l'idée directrice de ce travail. C'est parce qu'il a cru voir cette tendance très marquée dans le système de Lotze qu'il a entrepris cette étude.

Après avoir été un instant sur le point de douter de l'avenir de la métaphysique spiritualiste, il a compris que, au fond, la vraie critique nous rend plus qu'elle ne nous enlève. Puisque le dogmatisme naïf et le pyrrhonisme ancien sont devenus également impossibles, il vaut encore mieux se rendre compte des bornes de notre connaissance que de fermer les yeux et les oreilles aux résultats les plus démontrés de la science. Il vaut mieux reconnaître franchement le mystère, avec Lotze ou avec Kant, que de s'endormir dans une indifférence coupable ou de renoncer à chercher.

C'est donc avec une confiance absolue dans l'avenir de la métaphysique que votre ancien élève a entrepris ce travail, sans se dissimuler que plusieurs de ses résultats affligeront quelques-unes des personnes dont l'estime et l'affection lui sont le plus précieuses.

Il en sera de cette étude sur Lotze comme des travaux précédents du même auteur. Tout d'abord, les uns le trouveront trop avancé, les autres lui reprocheront d'être arriéré. Puis les attaques se calmeront peu à peu, et l'on verra que la vraie méthode est celle du juste milieu, aussi éloignée du criticisme pur que de l'idéalisme absolu.

Quant à vous, cher et vénéré maître, votre ancien élève sait que vous ne lui en voudrez pas, si, avec Hermann Lotze, il arrive souvent à des conclusions différentes de celles que vous lui avez indiquées. Ne lui avez-vous pas dit de pousser vigoureusement en avant, en toute indépendance? Alors même qu'il discute avec vous, n'est-ce pas de vous qu'il a reçu les armes dont il se sert? N'est-ce pas votre méthode historique et critique qui lui a fait dépasser vos conclusions?

INTRODUCTION

HERMANN LOTZE
EN FRANCE, EN ANGLETERRE, EN AMÉRIQUE
ET EN RUSSIE
OPINION DE LA CRITIQUE ALLEMANDE SUR LOTZE
(*Philosophes, Théologiens, Critiques d'art, Adversaires.*)
MÉTHODE A SUIVRE
PLAN GÉNÉRAL ET SUBDIVISIONS

« Les systèmes de philosophie
sont des pensées vivantes. C'est en
cherchant dans le livre le moyen de
ressusciter ces pensées en soi, qu'on
peut espérer de les entendre. »

E. BOUTROUX,

(*Etudes d'Hist. de la Phil.* p. 9.)

On considère souvent Hegel et Schopenhauer comme les derniers grands représentants du puissant mouvement philosophique issu de la critique de Kant. Ne serait-ce pas parce que nous ne connaissons pas ou que nous connaissons trop peu les penseurs qui ne rentrent ni dans le grand courant idéaliste, si facile à suivre de Kant à Hegel, ni dans le courant pessimiste, issu du bouddhisme, du criticisme et surtout peut-être du découragement profond d'une génération sceptique et blasée ?

En effet, à côté de l'idéalisme triomphant et du pessimisme naissant, on aurait pu voir se dessiner un autre courant, issu lui aussi de la *Critique de la raison pure*. Le grand fondateur du criticisme avait, tout le premier, protesté énergiquement contre l'idéalisme absolu de ses faux disciples et leur avait opposé une doctrine plus réaliste, proclamant,

il est vrai, le rôle capital du sujet dans la connaissance, mais reconnaissant aussi la nécessité d'admettre une matière objective, sur laquelle les facultés de ce sujet pussent s'exercer.

Une série de disciples fidèles suivirent le maître dans cette voie du juste milieu entre l'idéalisme absolu de l'école à la mode et l'empirisme ancien, sans cesse renaissant sous le nom nouveau de positivisme. Les deux grands chefs de ce mouvement, Herbart et Lotze, entrèrent en scène précisément au moment où l'enthousiasme soulevé par Schelling et par Hegel faisait place au découragement ou à l'indifférence ; le premier, psychologue et pédagogue plus encore que métaphysicien, ouvrit la lutte sur le terrain des faits et fonda ce que les Allemands ont appelé la « philosophie exacte » ; le second, plus métaphysicien et plus théologien, opposa à la dialectique transcendente une logique et une ontologie nouvelles.

HERBART n'est plus un inconnu, même au-delà des frontières de sa patrie. Toutes les grandes histoires de la philosophie moderne lui consacrent une étude plus ou moins détaillée ; les recherches sont facilitées par deux excellentes éditions de ses œuvres complètes ; plus de cent soixante ouvrages, études et articles allemands sur sa philosophie et presque autant sur sa pédagogie ont fait connaître son système dans tous ses détails ; la revue de M. FLUEGEL, à laquelle celui qui écrit ces lignes a l'honneur de collaborer depuis bien des années, répand dans le grand public les idées essentielles de la « philosophie exacte (1). » En France, M. RIBOT a résumé la psychologie de Herbart dès 1879 ; plus récemment, M. PINLOCHE a publié une traduction aussi exacte qu'élégante de ses principales œuvres pédagogiques, et M. MAUXION vient de présenter sa métaphysique au public français avec une clarté et une exactitude qui ne laissent rien à désirer.

Tout concourt donc à faciliter l'étude de la philosophie de Herbart.

LOTZE, au contraire, le second des deux chefs de l'école critique réaliste, n'a encore été l'objet d'aucun grand travail d'ensemble.

En France, on ne connaît guère de sa philosophie que la théorie physiologique des *signes locaux*, très bien analysée par M. RIBOT dans sa belle histoire de la psychologie allemande. La traduction de

(1) *Zeitschrift für exakte Philosophie*, fusionnée depuis 1894 avec la *Revue pédagogique* sous le nom de *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*.

la *Métaphysique*, œuvre consciencieuse de M. A. DUVAL, n'a pas réussi à rendre le système de Lotze populaire parmi nous ; elle en a plutôt compromis le succès par ses phrases embarrassées et sa terminologie exotique.

Les quelques chapitres de la *Psychologie médicale*, traduits par M. PENGEON en un style plus élégant et plus correct, avaient permis d'espérer que l'œuvre de Lotze trouverait un meilleur accueil auprès du public français.

N'est-il pas humiliant de dire que les Anglais, les Américains et même les Russes sont mieux partagés que nous relativement à l'étude de Lotze ?

Voici plus de vingt ans qu'un jeune savant de l'université d'Oxford, THOMAS HILL GREEN, avait entrepris de faire connaître la philosophie de Lotze à ses compatriotes. Il espérait trouver, dans la « métaphysique exacte » du penseur allemand, un utile contre-poids aux théories décourageantes de l'empirisme moderne. La mort enleva le jeune professeur dans la force de l'âge, le 26 mars 1882, avant qu'il eût pu nous donner une étude d'ensemble sur le système de Lotze. Mais la première partie de l'œuvre à laquelle il s'était consacré, la traduction des deux derniers grands ouvrages de Lotze, put être achevée par des élèves et des collègues qu'il avait su gagner à sa cause. Green lui-même avait déjà terminé le premier et une partie du second livre de la *Métaphysique*, comme s'il avait pressenti qu'il devait commencer par la partie la plus importante du système ; MM. NETTLESHIP, PETERS, CONYBEARE, TATTON s'attelèrent à la *Logique* ; MM. WHITTUCK et BRADLEY terminèrent la *Métaphysique* ; le tout fut complété, revu, corrigé et rendu homogène par MM. BERNARD BOSANQUET et B. COOK WILSON, si bien que, deux ans après la mort de Green, les Anglais possédaient une traduction élégante et fidèle des deux ouvrages.

De plus, de nombreux fragments des œuvres de Lotze ont été publiés par des revues anglaises et américaines. Ainsi, dès 1877, la grande revue hebdomadaire de New-York, *The Inquirer*, publiait toute l'introduction au *Microcosme*, précédée d'une biographie de l'auteur. Plusieurs recueils anglais donnent des fragments étendus du même ouvrage comme modèles de langue et de dialectique allemandes ; le philologue W. D. WHITNEY, du *Yale-College* de Newhaven, par exemple, a fait entrer d'importants passages du *Microcosme* dans son livre de lectures, devenu populaire aux États-Unis.

Enfin, dès 1866 et 1867, paraissait à Moscou une traduction russe du *Microcosme*, par M. E. KORSCH. L'œuvre fut bien accueillie par le public lettré de l'immense empire, mais elle parut trop libérale à la censure impériale qui en défendit la vente et la lecture.

Malgré le succès de ces traductions, ni les Anglais, ni les Américains, ni les Russes ne possèdent encore d'étude détaillée sur le système de Lotze. Même en Allemagne, il n'existe aucune exposition complète et impartiale de sa métaphysique. En dépit de la popularité du *Microcosme*, plus répandu qu'aucun des ouvrages philosophiques de Herbart, pas un éditeur n'a encore entrepris une édition complète des œuvres de Lotze ; seuls les travaux secondaires ont été réunis avec beaucoup de soin par M. REHNISCH et publiés par M. DAVID PEIPERS.

Et pourtant l'influence de Lotze sur le développement de la pensée contemporaine a été considérable. Il est impossible de comprendre parfaitement la récente évolution de la métaphysique et de la théologie allemandes, sans connaître le mouvement provoqué par ce philosophe. Il y a plus de vingt ans que des historiens de la philosophie, tels que UEBERWEG ET ERDMANN, l'ont compris en accordant à Lotze une place importante dans leurs grandes histoires de la philosophie moderne (1). La critique allemande est presque unanime à reconnaître l'importance capitale de ce rôle et à saluer en Lotze l'un des penseurs les plus profonds, l'un des polémistes les plus puissants de ce siècle. Métaphysiciens, théologiens, juristes, critiques d'art s'unissent pour louer sa sagacité et sa probité scientifique. Le savant historien d'Héraclite, M. EDMOND PFLEIDERER, le célèbre comme l'un de ses maîtres (2). Le disciple de Kant BONA MEYER va jusqu'à l'appeler « le plus grand métaphysicien de nos jours (3). » Dans un article sévère de la *Revue philosophique* (4), M. A. KROHN proclame son amour de la

(1) FR. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3^e partie, 6^e édition, 1883, p. 439. — J. ED. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. II, p. 781 sq.

(2) *Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen*, Berlin, 1884, 2^e éd., p. 4.

(3) Dans la revue : *Zeitschrift für die gebildete Welt über das gesammte Wissen unsrer Zeit*, publiée par RICHARD FLEISCHER, vol. III, 1883, p. 293.

(4) *Zeitschrift für Philosophie*, vol. 81^e, 1882, n^o 1.

vérité et sa connaissance approfondie des sciences modernes ; il appelle Lotze un « génie créateur, ayant su faire de fragments épars un édifice plein d'harmonie, » et il résume ses propres impressions dans un jugement qui, selon lui, explique les défauts du nouveau système et qui, pour nous, est loin d'être une critique : « Lotze, dit-il, était un véritable enfant de son temps. »

Le fondateur de la nouvelle école théologique en Allemagne, ALBERT RITSCHL, n'est pas moins favorable ; il déclare emprunter à notre philosophe la théorie de la connaissance qui sert de base à sa dogmatique (1) ; il aimait à le consulter quand un problème philosophique venait l'arrêter dans ses recherches. Un disciple tel que le professeur E. REHNISCH consacre dix années à recueillir et à publier les cours de son ancien maître. Le distingué professeur de Heidelberg, O. CASPARI, considère Lotze comme le créateur du réalisme moral fondé sur la base du criticisme [*kritisch-ethischer Realismus*] (2). Un jurisconsulte tel que M. HUGO SOMMER consacre, depuis quinze ans, ses loisirs à développer quelques-unes des thèses les plus originales de notre philosophe (3).

Même dans le domaine de l'esthétique, qu'il regardait presque comme une récréation, Lotze a trouvé en MM. KÆGEL et RÆHR des critiques sympathiques, sinon enthousiastes. Le premier considère Lotze comme un précurseur et voit dans sa théorie du beau une intuition de l'avenir *Vorausverkündigung* (4). Le second reconnaît que Lotze a su combiner, *aussi bien que possible* et d'une façon *géniale*, les résultats de l'esthétique psychologique la plus moderne avec ceux de l'esthétique idéaliste (5).

(1) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. III, 2^e et 3^e éd. p. 19.

(2) *Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie*. Breslau, 1883, p. 4.

(3) Dans une série d'études dont les plus remarquables sont : *Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit*. Berlin, 1882 ; et *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, ouvrage couronné par la Société théologique de Haarlem.

(4) *Lotze's Aesthetik* par F. KÆGEL. Göttingue, 1886, p. 138.

(5) *Kritische Untersuchungen über Lotze's Aesthetik, Inaugural-Dissertation*. Halle, 1890, p. 43.

Dans le camp des hommes de science, un HELMHOLTZ (1) place Lotze au rang de ses précurseurs et le félicite d'avoir porté un coup décisif aux erreurs de l'ancienne pathologie. Un professeur de mathématiques et d'histoire naturelle de Berlin, M. MAX NATH, loue l'indignation avec laquelle l'auteur du *Microcosme* attaque le matérialisme, la vigueur de son esprit formé à l'école des sciences naturelles, et l'élévation de sa conception idéaliste du monde (*ideale Weltanschauung*) (2).

Il n'est pas jusqu'aux adversaires de Lotze qui n'aient été obligés de reconnaître la conscience de ses recherches et la profondeur de ses raisonnements. L'un de ses critiques les plus acerbes, après avoir refusé à notre métaphysicien toute originalité créatrice et avoir insisté sur les contradictions réelles ou apparentes de son système, M. EDOUARD DE HARTMANN, loue cependant le courage avec lequel il a entrepris l'étude de problèmes discrédités « à une époque qui avait horreur de la métaphysique (*in einer metaphysikscheuen Zeit*) (3); » il est obligé de reconnaître que Lotze est un « chercheur d'une conscience incomparable. » Même un adversaire aussi décidé que FRANÇOIS HOFFMANN est obligé de saluer en Lotze « l'un de nos philosophes les plus perspicaces, l'un de ceux qui jouissent de la culture la plus générale (4). » Le psychologue KRESTO K. KRESTOFF, un Serbe qui fut élève de Wundt et d'Overbeck, dans une courte dissertation présentée à l'université de Leipzig, montre très bien chez Lotze « le souci d'approfondir les questions en apparence les plus insignifiantes, » uni au désir de s'élever, d'un vigoureux coup d'aile, jusqu'aux sommets les plus escarpés (5). De même, un théologien tel que M. L. STÆHLIN, auquel toute la critique issue de Kant est profondément antipathique, félicite Lotze d'avoir « relevé l'étendard de la philosophie » et « d'avoir à

(1) Dans son bel ouvrage sur le rôle de l'idée directrice en médecine : *Das Denken in der Medizin*, Berlin, 1878, p. 5 et suivantes.

(2) *Die Psychologie Hermann Lotze's in ihrem Verhältniss zu Herbart*, Inaugural-Dissertation. Halle, 1892, p. 4.

(3) E. DE HARTMANN, dans sa critique sévère : *Lotze's Philosophie*. Leipzig, 1888, p. 183.

(4) FRANZ HOFFMANN, dans les *OEuvres complètes* de FR. VON BAADER, vol. x^e, p. 111.

(5) *Lotze's metaphysischer Seelenbegriff*, par KRESTO K. KRESTOFF. Halle, 1890, p. 1-2.

peine son pareil, quand il s'agit d'analyser avec sagacité les données fournies par l'expérience (1). »

Les positivistes et les matérialistes enfin, qui ont souvent accusé Lotze d'être un renégat, n'ont jamais pu lui refuser une grande compétence dans le domaine des recherches physiologiques et anatomiques. L'un des plus nobles caractères parmi les partisans du mécanisme universel, le savant auteur de l'*Histoire du Matérialisme*, FR. A. LANGE, ne dissimule pas son admiration pour la perspicacité et la profondeur de celui qu'il avait longtemps considéré comme un allié (2); voulant désigner l'obstination acharnée avec laquelle Lotze tire les conséquences de prémisses une fois posées, il appelle son système « une métaphysique entêtée (*eigensinnig*). » Et n'est-ce pas précisément par une logique *impitoyable* qu'une métaphysique devient persuasive, puissante et capable d'exercer une influence décisive?

On voit combien la critique allemande est favorable à Lotze. Alliés et adversaires sont d'accord pour reconnaître l'impulsion puissante qu'il a communiquée aux études philosophiques, et cela à un moment où la métaphysique paraissait devoir céder le pas à des sciences plus positives.

Si tel est le jugement de la critique au sujet de l'œuvre de Lotze, on peut s'étonner à bon droit qu'aucun disciple n'ait encore cherché à mettre le système du maître à la portée du grand public.

Diverses circonstances expliquent ce fait. D'abord il faut tenir compte des difficultés que présentent, même pour des lecteurs allemands, la langue et le style de la plupart des ouvrages de Lotze; la *Logique*, la *Psychologie médicale* ne sont pas d'une lecture facile; sauf dans le *Microcosme*, notre auteur a peu sacrifié à la forme; il pensait, comme beaucoup de métaphysiciens allemands, que ses théories valent bien un peu de peine de la part du lecteur. Si le résultat est digne de l'effort, les travaux préliminaires sont pénibles. Pour aborder l'étude de Lotze, il ne suffit pas d'être philosophe et de connaître à fond les nuances infinies de la langue allemande; l'auteur de tant de traités de pathologie est médecin: il faut pouvoir le suivre dans ses développements physiologiques; les considérations théologiques abondent

(1) *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl*. Leipzig, 1888, p. 95-96.

(2) *Geschichte des Materialismus*, 3^e éd., vol. II, p. 106.

dans ses œuvres : pour les comprendre, il faut être théologien. De plus, il est difficile de se procurer quelques-uns de ses ouvrages les plus caractéristiques, et les œuvres secondaires ne sont réunies que depuis peu de temps.

Aussitôt après la mort de Lotze, il était bien délicat de prononcer un jugement définitif. Ce n'est que de nos jours qu'on commence à entrevoir où aboutit l'impulsion qu'il a communiquée à la philosophie et à la théologie modernes.

Aussi le moment nous a-t-il paru favorable pour combler la lacune que nous avons signalée. Aujourd'hui, tous les moyens d'étudier Lotze sont à notre disposition ; tous les manuscrits de quelque importance ont été publiés, et il est peu probable qu'on en découvre de nouveaux. Quelques-unes des causes qui ont entravé le succès de notre philosophe auprès de ses contemporains ont disparu ou, du moins, leur influence est bien atténuée. La lutte entre le matérialisme et l'idéalisme s'est calmée en Allemagne. Les partis de Schelling et de Hegel, jadis si florissants, sont réduits à quelques penseurs distingués, mais isolés. Le matérialisme et le positivisme ont, eux aussi, perdu une partie de leur prestige. Si la vraie science, loin d'avoir fait banqueroute, a marché lentement de progrès en progrès, les promesses fallacieuses de ses faux apôtres ne se sont pas réalisées. Loin d'attaquer la métaphysique, la plupart des vrais savants reconnaissent le mystère là où leur science est obligée de s'arrêter. Notre génération paraît dégoutée du matérialisme. Ses aspirations sont vagues et confuses, sans doute, mais elle semble disposée à accepter une métaphysique qui ne serait pas en contradiction avec ses convictions scientifiques. Enfin, nous sommes encore assez près de Lotze pour comprendre les aspirations de sa génération, pour revivre les émotions qu'il a traversées avec l'élite de ses contemporains ; et, en même temps, nous sommes déjà assez éloignés de lui pour pouvoir nous élever à une vue d'ensemble, pour juger la valeur de ses théories et pour les comparer aux systèmes antérieurs ou contemporains.

Voilà pourquoi nous avons entrepris cette étude sur l'ensemble de la métaphysique de Lotze.

Au moment où, dans tous les domaines, on se plaît à remonter aux sources, à étudier la genèse des systèmes, à déterminer les influences innombrables qui s'exercent sur tout être vivant, l'heure a paru propice pour étudier la métaphysique qui a le mieux mis en lumière les actions et les réactions réciproques de tous les êtres entre eux.



La *méthode* qui dirigera cette étude sera celle qui a été suivie dans les travaux précédents du même auteur. Nous la devons tout entière à nos maîtres vénérés de l'université de Paris et à nos savants professeurs de Berlin. Elle consiste à replacer toujours un penseur ou une œuvre dans son milieu historique. Elle tient compte de tous les facteurs qui ont pu exercer une influence sur un homme ou sur un système. Avant de juger, elle cherche à expliquer historiquement l'originalité, les exagérations et jusqu'aux erreurs d'une théorie. Car ces exagérations, ces erreurs elles-mêmes ont leur signification et souvent leur rôle et leur utilité dans l'histoire de la philosophie.

Pour des raisons multiples, cette méthode a eu beaucoup plus de peine à se faire admettre dans le domaine des sciences métaphysiques et religieuses, que dans celui de la littérature pure. Il semblait à beaucoup d'esprits sérieux que les partisans de Taine, en s'efforçant de *tout* expliquer par le milieu historique, voulaient chasser de la nature l'action mystérieuse et permanente du Dieu Créateur et supprimer ce *nescio quid divinum* qui constitue le génie, le talent, l'individualité humaine.

Aujourd'hui les polémiques se sont calmées. De la littérature, la méthode historique s'est étendue à la philosophie et à la théologie. Elle ne se contente pas de tenir compte de toutes les influences extérieures ; elle cherche à pénétrer l'esprit d'un système. Elle est aussi éloignée de l'indifférence absolue dite *objective* que de la partialité enthousiaste qui fausse le jugement.

Quelques historiens ont pensé que l'idéal de la critique était l'impartialité poussée jusqu'à l'impassibilité absolue ; ils ont prétendu que, pour faire connaître la vérité pleine et entière, il fallait étudier un homme ou un système avec la froideur d'un savant qui observe une série de phénomènes physiques ou chimiques.

Tel n'est pas notre avis. Quand, entre mille sujets possibles, on en a choisi un pour l'approfondir dans la mesure de ses forces, quand on a vécu pendant sept ou huit ans avec un écrivain tel que Lotze, il est impossible de ne pas éprouver pour lui une sympathie réelle et profonde, même lorsqu'on ne le suit pas dans toutes les déductions de sa logique.

L'historien peut et doit sympathiser avec les personnages dont il retrace la carrière ou la doctrine, comme avec les peuples dont il décrit l'histoire. L'historien de la philosophie, surtout, ne comprendra entièrement un système que s'il sait partager les émotions de son auteur, s'il pénètre dans la vie intime de son héros, s'il sympathise dans une certaine mesure avec lui. « Il devra, dit avec beaucoup de raison M. Boutroux, il voudra se replacer à son point de vue, chercher avec lui, le suivre dans les détours de ses méditations, partager ses émotions philosophiques, jouir avec lui de l'harmonie dans laquelle s'est reposée son intelligence (1). »

S'il est vrai que, pour décrire l'amour, il faut avoir aimé, on peut dire aussi que, pour comprendre entièrement une métaphysique et une philosophie religieuse issues de crises profondes, il faut avoir passé par des crises philosophiques ou religieuses analogues. La métaphysique de Lotze est le résultat de toute une vie de recherches et d'efforts; sa philosophie religieuse est une religion vécue; et, pour comprendre une philosophie ou une religion vécues, il faut les étudier comme des organismes animés et non comme des objets inertes. Une âme vivante ne peut être pénétrée que par une âme vivante; une pensée vibrante d'émotion ne peut être entièrement comprise que par une intelligence qui vibre, dans une certaine mesure, à l'unisson avec elle.

C'est ainsi que l'historien de la philosophie doit essayer d'exposer un système, en entrant en quelque sorte dans la peau de son héros, en s'efforçant d'expliquer les doctrines comme l'auteur l'aurait fait lui-même. Un écrivain qui agirait autrement pourra écrire une histoire des mouvements extérieurs ou des modes du jour, il n'écrit jamais une histoire de la pensée humaine.

*
* *

Si telle est la méthode que nous avons à suivre, quelle est maintenant la division générale d'après laquelle nous ordonnerons notre étude?

Fidèle aux principes qui ont dirigé nos premiers travaux, nous commencerons par exposer la filiation historique du système de Lotze

(1) *Etudes d'Histoire de la Philosophie*. Paris, 1897, p. 8-9.

depuis Kant et le milieu dans lequel l'auteur s'est développé. Une comparaison avec Kant, avec Fichte, avec Schelling et Hegel, avec Herbart et Schopenhauer s'imposait ; elle pouvait être placée au commencement ou à la fin de notre étude. Ce dernier procédé était le plus facile, mais il risquait de présenter la métaphysique de Lotze comme un système isolé, indépendant des systèmes antérieurs ou contemporains. Or, aucune erreur n'eût été plus fatale. Nous le verrons : loin d'être le résultat d'une génération spontanée, la métaphysique de Lotze suppose les recherches de nombreux précurseurs. Aussi, il nous a paru en même temps plus scientifique et plus intéressant de suivre la genèse historique de la métaphysique de Lotze, en en montrant, dès l'abord, les premiers linéaments chez ses prédécesseurs (Ch. I). Le lecteur comprendra ainsi combien le nouveau système était préparé et en quoi consiste son originalité ; il le verra se former lentement, dès le commencement du dix-neuvième siècle, avant même que Lotze n'eût commencé son œuvre.

Cette méthode, assez nouvelle lorsque nous avons essayé de l'appliquer à la philosophie et à la théologie de Ritschl, a été adoptée depuis par plusieurs philosophes et théologiens. Elle offre le grand avantage de mettre en pleine et entière lumière les origines historiques d'un système et le milieu où il est né.

Mais le milieu historique n'a jamais pu expliquer entièrement ni une œuvre littéraire, ni un système philosophique. A côté des influences du dehors, il y a le facteur trop négligé par l'école de Taine, le génie propre de l'écrivain ou du penseur. Après avoir fait connaître les origines historiques de la métaphysique de Lotze, il faudra présenter au lecteur l'auteur lui-même, faire connaître son caractère, l'évolution de sa pensée philosophique (Ch. II).

De la rencontre de ce génie propre avec les circonstances ambiantes et avec les besoins de l'époque, jailliront les idées essentielles du nouveau système. Il s'agira de voir comment notre auteur, avec son caractère, son éducation, son idéal, saura choisir, chez ses prédécesseurs et autour de lui, ce qui lui paraîtra propre à satisfaire les aspirations philosophiques et religieuses de sa génération.

Ces deux facteurs essentiels, la personnalité de l'auteur et le milieu ambiant une fois connus, nous pourrons commencer l'étude du système de Lotze proprement dit.

Nous proposons de mettre en lumière les grandes lignes de sa métaphysique bien plutôt que d'énumérer tous les détails de son système,

nous exposerons d'abord sa *méthode générale* (Ch. III), et la *théorie de la connaissance* qui s'y rattache intimément (Ch. IV). Puis nous verrons l'auteur appliquer cette méthode aux grandes notions de la métaphysique. Ce sera d'abord la notion fondamentale de l'ancienne philosophie, l'*idée de substance*, qui devra être transformée sous l'influence d'une théorie de la connaissance nouvelle (Ch. V). A cette conception originale de l'être correspondra nécessairement une nouvelle théorie de la *causalité universelle* (Ch. VI). Au centre de notre travail, nous rencontrerons les deux notions de l'*espace* et du *temps*, que nous étudierons séparément, pour nous conformer au désir de notre auteur (Ch. VII et VIII). Ces deux notions nous conduiront à l'*idée de Dieu*, qui n'est pas seulement le couronnement de la métaphysique de Lotze, mais encore l'idée directrice de tout le système (Ch. IX). Enfin, nous devons esquisser la conception métaphysique de l'âme humaine (Ch. X), et la philosophie religieuse (Ch. XI), qui sont les conséquences du nouveau système. Une brève conclusion essaiera de montrer quelles sont les principales lacunes de la métaphysique de Lotze et quelles sont les thèses qui pourront subsister dans la philosophie du temps présent. Même au point de vue de l'exposition dite « objective », ces remarques ne seront peut-être pas sans utilité. Quelques mots de critique n'aident-ils pas souvent à comprendre pleinement un système ?

Tel est le plan que nous avons à suivre. D'un bout à l'autre de notre travail, une idée essentielle rattachera entre elles chaque division et chaque subdivision de ce plan général. C'est celle qui a dirigé notre métaphysicien pendant sa longue carrière, celle qui apparaît, lumineuse et pure, dans tous ses ouvrages : la foi en l'avenir de la métaphysique spiritualiste renouvelée par le criticisme.

Cette foi dans le triomphe d'une conception spiritualiste du monde, voilà ce que Lotze a su communiquer aux nombreux jeunes gens qui ont été s'asseoir au pied de sa chaire, à une élite de penseurs dont la confiance était ébranlée par l'impuissance de l'idéalisme et par les succès du matérialisme. Il a relevé le courage des consciences inquiètes et tourmentées. A des auditeurs épris de faits *positifs*, il a montré une méthode *exacte*, partant de l'observation et non de raisonnements *a priori*. A une génération dégoûtée d'abstractions, il a enseigné qu'il faut partir des faits donnés et de leurs relations entre eux et avec nous. A des hommes avides d'action, il a montré l'importance de chaque effort individuel au point de vue de l'ensemble. A des élèves enthousiastes,

il aimait à recommander d'être « fidèles dans les petites choses, mais de ne se passionner que pour les grandes »; volontiers il leur rappelait la belle devise qu'il donnait comme le résumé de la sagesse : « ne pas mépriser ce qui est infime, mais ne pas le donner comme grand. » A ses contemporains avides de fraternité, il a montré la solidarité de tous les êtres entre eux. Dans un siècle éminemment utilitaire, il a proclamé la nécessité de subordonner les intérêts de l'individu isolé aux intérêts supérieurs de l'ensemble. A des théologiens effrayés des attaques des sciences positives, il a indiqué une voie où tout conflit entre la religion et la science devait être évité, où chacune des deux sœurs ennemies serait souveraine dans son domaine propre.

Il a compris que, dans un temps où tout dépend plus manifestement que jamais de la volonté des individus isolés, il fallait redresser cette volonté morale, préciser l'idée de devoir et la placer, avec Kant, au centre même de la vie sociale et individuelle. Savant autant que métaphysicien, il a montré quel est le domaine de la science positive et quelles sont les limites qu'elle ne doit pas franchir. En face de métaphysiciens qui se piquaient de tout expliquer, il a appris à ses élèves à s'incliner devant le mystère et à reconnaître franchement leur impuissance lorsque nos moyens d'investigation nous font défaut. Après les diatribes virulentes et présomptueuses d'un Hegel, il a enseigné à ses auditeurs l'art d'examiner toutes les théories sans parti pris ; il s'est efforcé de rendre justice à chacun ; il a su prendre, dans les systèmes les plus divers, ce qui lui paraissait conforme à la vérité ; il n'a eu d'anathèmes que pour les dilettanti au sourire blasé et pour les matérialistes présomptueux. Les yeux fixés sur l'idéal, il était convaincu que nous ne devons pas chercher les moyens de nous en rapprocher en dehors des voies que Dieu a mises à notre disposition, ni vouloir que l'absolu se manifeste à nous autrement que de la façon qu'il a lui-même choisie.

Ainsi Lotze a toujours voulu maintenir la balance égale entre l'idéal et la réalité, entre les choses du monde suprasensible et les choses du monde réel.

Qui pourrait dire que cette philosophie du juste milieu ne sera pas favorablement accueillie par nos races franco-celtiques, amoureuses de clarté, passionnées pour la logique, et cependant éprises d'idéal, sensibles à toutes les impressions esthétiques et à toutes les suggestions de l'imagination rêveuse et poétique.

CHAPITRE I

LES ORIGINES HISTORIQUES DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LOTZE

CRITICISME — IDÉALISME — RÉALISME

« En chacun de nous revit le passé tout entier. » (HERBART, *Lehrb. zur Einl. i. d. Phil.*, § 159, p. 302.)

Pour bien comprendre l'importance du système de Lotze, il faut connaître l'évolution de la pensée philosophique en Allemagne pendant la première partie du dix-neuvième siècle. Loin d'être une apparition isolée dans l'histoire de la philosophie allemande, la métaphysique de Lotze a des rapports étroits avec les systèmes antérieurs. Dans ses cours, le professeur de Göttingue aimait à rechercher chez ses prédécesseurs les origines historiques de ses propres thèses ; dans ses livres, il ne néglige jamais de passer leurs opinions en revue et consacre souvent plus de pages à cet examen historique qu'à l'exposé de ses propres idées. Il avoue qu'il n'y a plus d'originalité au sens absolu du mot et qu'il serait « inutile et insensé » de nier que le passé tout entier a exercé son influence sur nous (1). On peut dire que sa métaphysique tout entière est née de l'étude et, plus encore, de la critique des systèmes précédents, qu'elle déclare insuffisants ou incomplets.

(1) Et Lotze ajoute, comme pour justifier notre introduction historique : *und die am meisten, in deren Verlauf wir selbst noch verwickelt gewesen sind* ; et surtout le passé immédiat, auquel nous-mêmes nous avons été étroitement mêlés (*Streitschriften, Erstes Heft*, 1857, p. 5).

Voyons donc quels sont, chez les prédécesseurs de Lotze, les points que développera ou que réfutera notre philosophe. Efforçons-nous de rechercher les sources, la filiation historique de sa métaphysique. Loin de rabaisser son système en en montrant les origines, nous ne ferons que suivre l'exemple de notre auteur qui se plaisait à reconnaître ce qu'il devait à ses prédécesseurs.

Il va sans dire que, dans cette esquisse rapide, nous n'avons aucunement la prétention de donner un abrégé de l'histoire de la philosophie allemande depuis Kant. Notre exposition sera conçue au point de vue des emprunts et des critiques de notre philosophe. Nous devons nous efforcer de ne jamais perdre de vue le but même de notre travail et de rechercher, comme Lotze aimait à le faire, « les points de contact » (*die Anknüpfungspunkte*) par lesquels son système se rattache au passé.

Ainsi replacée dans son milieu historique, la philosophie de Lotze nous apparaîtra, non comme un phénomène isolé, mais comme le résultat d'une longue préparation. On verra comment chacune de ses grandes thèses, loin d'être comparable à un bloc erratique sans lien avec le milieu où il se trouve, a ses origines dans les principaux systèmes antérieurs ou contemporains.

La critique de Kant est le point de départ d'une crise philosophique et religieuse qui a profondément ébranlé les convictions les plus arrêtées de plusieurs générations et qui n'est pas terminée encore.

Sans doute, bien avant le philosophe de Königsberg, la science naissante avait essayé d'ébranler les thèses fondamentales auxquelles avait abouti l'évolution séculaire de la philosophie chrétienne fusionnée avec la métaphysique néoplatonicienne. A mesure que nous avançons vers les temps modernes, nous voyons grandir l'opposition contre la conception naïve, selon laquelle nous pourrions percevoir les choses telles qu'elles sont, indépendamment de leurs rapports avec nous. Des philosophes isolés reprennent les arguments des anciens sceptiques. L'esprit critique grandit et se propage. Les tendances pratiques et positives des races anglo-saxonnes lui offraient un terrain favorable. Dès la fin du dix-septième siècle, l'empirisme anglais, poursuivant la voie indiquée par F. BACON, tente de réunir en un système les principales objections formulées contre la doctrine platonicienne. Il recherche dans le détail quelle est l'origine de nos idées ; il en examine la

légitimité. Près d'un siècle avant Kant, LOCKE affirme, contre Descartes, qu'il n'y a pas de notions innées, que toutes les idées sont acquises par l'expérience, source et fondement de toutes nos connaissances ; il indique que les sens ne nous font pas connaître les qualités réelles des choses, mais uniquement les modifications que celles-ci produisent en nous.

A ce point de vue, Locke est le précurseur du criticisme, et Lotze se plaira à reconnaître son mérite, mais il lui reprochera d'avoir comparé l'âme humaine à une « *tabula rasa* », comme si une telle tablette, pour pouvoir recevoir et conserver des impressions du dehors, ne devait pas nécessairement avoir la faculté de réagir. Leibniz avait signalé la même lacune en corrigeant la thèse empirique « *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu* » par l'addition : « *nisi intellectus ipse* », indiquant ainsi, bien avant Lotze, que la connaissance est le résultat de deux facteurs, le sujet qui perçoit et l'objet perçu.

HUME devait se charger de montrer combien l'empirisme de Locke est voisin du scepticisme. Il nie la possibilité d'arriver par l'expérience aux idées de substance et de cause que Locke croyait confirmées par l'expérience interne, et, sur ce point, Lotze lui donnera raison dans une certaine mesure. Mais le critique allemand réfutera énergiquement la tentative de ramener la causalité à une simple succession.

Les conclusions de Hume compromirent le criticisme naissant plus qu'elles ne favorisèrent son développement. D'après ses prémisses, le philosophe anglais se voyait obligé d'affirmer qu'aucune science n'a le droit de prévenir l'expérience en disant qu'un état actuel *a* sera nécessairement suivi d'un autre état *b*. Dès lors, il ne pouvait y avoir pour lui d'autre science que l'*histoire*, qui raconte après coup la succession des événements, et « *la mathématique pure* », qui opère sur des idées abstraites.

C'est précisément ce caractère intransigeant de la critique de Hume qui empêcha ses ouvrages de franchir le cercle des philosophes de profession. Ils ne réussirent guère à troubler la quiétude du grand public et des théologiens orthodoxes, parce que le ton sceptique et railleur de l'auteur était antipathique à beaucoup d'esprits sérieux (1).

(1) En réalité, si Hume affiche souvent des airs de sceptique, et s'il l'est en effet vis-à-vis de l'ancienne métaphysique, sa méthode est déjà du criticisme. (V. dans la traduction française des *Essais*, p. 14, 18, 16-17, 51-52, 81-83, etc.)

KANT, au contraire, imprima à la pensée allemande une secousse d'autant plus vive qu'il était un adversaire déclaré du scepticisme.

En effet — et on n'a pas assez insisté sur ce point — c'est pour échapper au scepticisme de Hume que Kant entreprend ses recherches. S'il montre les limites infranchissables pour la raison humaine, c'est afin d'assurer à la connaissance un domaine sûr et inébranlable. Il voulait non seulement garantir la valeur objective de la vraie science, mais encore ouvrir à la morale et à la religion un domaine où elles pourraient se développer librement, conformément aux méthodes et aux principes qui leur sont propres : « ce n'était qu'en abolissant *le savoir* (*das Wissen*), dit-il dans un passage célèbre, que je pouvais obtenir une place pour *la croyance*. » Et, dès 1766, il s'écriait dans ses *Rêves d'un Visionnaire* : (1) « Mieux vaut n'avoir qu'un petit pays et le bien connaître que de se lancer, les yeux fermés, dans des expéditions aventureuses sur le terrain d'autrui (*als blindlings auf Eroberungen auszugehen*). » Sa critique n'est donc pas issue du désir de renverser les théories traditionnelles, mais d'un besoin de trouver une base solide, sur laquelle pût reposer la métaphysique de l'avenir. « J'ai perdu mon temps pour le regagner, » s'écrie-t-il plein d'enthousiasme, « j'ai combattu mon lecteur pour lui être utile » (2). Détruire « les illusions de la fausse science qui enivre la raison », briser les ailes de papillon d'une métaphysique aventureuse, tel est le but véritable de Kant.

Un demi-siècle plus tard, nous verrons le même désir et les mêmes besoins donner naissance à la métaphysique de Lotze et à la théologie de son ami Albert Ritschl. On ne saurait trop se pénétrer de cette idée que, en Allemagne, le criticisme n'est pas issu d'un scepticisme railleur, mais bien de l'esprit scientifique, d'un doute aussi légitime que celui de Descartes.

Le point de départ de la critique de Kant — et c'est précisément là que porteront les attaques de Lotze — est la distinction radicale entre la chose, telle qu'elle est en soi (*das Ding an sich*), et la chose, telle qu'elle apparaît à nos sens.

Avec beaucoup de ses prédécesseurs, Kant se représentait l'essence des choses comme une substance immuable. Il lui semblait que,

(1) *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766 (ed. Rosenkranz et Schubert, p. 98).

(2) *Ibidem*, p. 98.

sans ce substratum, aucun lien ne réunirait entre elles les innombrables transformations des êtres. Et, comme nous ne pouvons percevoir que des changements passagers (*Momente veränderlichen Geschehens*), et non une substance permanente et toujours identique à elle-même, Kant fut amené à considérer toutes les données de nos sens comme des apparences subjectives et à supposer, derrière ces apparences, une « chose en soi » inconnaissable ou « noumène », que nous ne pouvons atteindre par l'expérience sensible et qui n'est pas modifiée par les changements apparents. Voilà pourquoi, dans le système de Kant, on ne peut indiquer aucun rapport perceptible entre la chose en soi et le monde des phénomènes. A la raison pure appartient le domaine de l'expérience, mais elle y reste confinée. Chaque fois qu'elle a voulu démontrer l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, elle a abouti à des « paralogismes » ou « faux raisonnements » qui n'ont pas la valeur de démonstrations scientifiques. Malheur donc à la raison pure chaque fois qu'elle franchit les limites qui lui ont été assignées. Aucun pont ne lui permet de passer du domaine des apparences sensibles à celui de la réalité immuable. Il y a comme un abîme entre le monde des phénomènes, qui ne peuvent nous donner que des connaissances relatives, et le monde des choses en soi, qui restent toujours inconnaissables pour nous (1).

Et pourtant, Kant ne pouvait se résigner à ne rien savoir sur la nature de ce qui seul est réel. Tout en proclamant les choses en soi absolument indépendantes de l'espace, du temps et de toutes les déterminations qui proviennent de ces deux formes de notre entendement, il n'en continue pas moins à voir, dans ce monde transcendantal des choses en soi, la cause des phénomènes sensibles. Chaque fois que, de son vivant, un disciple maladroit interprétait sa doctrine dans le sens d'un phénoménisme pur, il protestait en disant que, pour lui, le monde

(1) V. dans la *Critique de la raison pure l'Esthétique transcendentale* ou *Critique de la sensibilité*. Sauf avis contraire, c'est l'édition de M. Benno Erdmann qui sera citée dans ce travail, parce qu'elle donne le texte des différentes éditions de la *Critique* et permet ainsi au lecteur de se rendre compte de l'évolution de Kant. On y ajoutera l'indication de la pagination de l'édition de 1787, que les Allemands appellent *Normalpaginirung*, parce qu'elle est celle des éditions de 1787, 1790, 1794, 1799, citées dans presque tous les ouvrages de 1788-1838. En adoptant cette méthode, nos critiques français feraient bien de mettre enfin un terme à la confusion qui règne encore chez nous dans la manière de citer les ouvrages de Kant.

de l'expérience était l'*apparition* du monde en soi et n'avait pas sa raison d'être en lui-même (1).

C'est alors qu'a commencé, non dans la conscience d'un individu isolé, mais dans celle de toute une génération, cette crise profonde, unique dans l'histoire de la métaphysique, qui a duré jusqu'à Herbart et Lotze, et que ce dernier a définie de la façon suivante :

« Cette *perpétuelle torture de l'esprit* condamné à la fois à chercher dans les choses en soi les conditions qui déterminent la diversité de l'apparition des phénomènes, et à refuser à ces mêmes choses toutes les déterminations de multitude (2), de variété, de relation, qui leur seraient cependant nécessaires pour conditionner ce cours si varié des faits d'expérience (3). »

D'après ces lignes, on pressent déjà la position que prendra Lotze et les efforts qu'il fera pour combler l'abîme creusé par Kant entre le phénomène qui nous *apparaît* à nous, et la cause *externe* de ce phénomène *interne*. Mais on voit aussi combien il sera facile à une autre école de supprimer, du même coup, l'hypothèse de cette chose en soi, dont nous ne pouvons rien savoir, et l'ancienne théorie d'une substance tout aussi inaccessible aux sens. C'est même cette dernière tendance qui triomphera tout d'abord et contre laquelle Lotze devra diriger ses attaques.

Selon Kant, notre faculté de connaître peut s'exercer de deux façons : par les sens qui reçoivent des impressions du monde extérieur, par la raison qui saisit des idées. Les conditions indispensables aux sens pour percevoir un objet quelconque sont les *formes* du temps et de l'espace. Les idées nécessaires à la raison pour se représenter les objets perçus sont les catégories de cause, de substance, d'unité, de pluralité, etc.

En tant que *formes* ou *cadres*, l'espace et le temps, aussi bien que les catégories, sont donc des conditions *subjectives* de notre faculté de connaître.

(1) La seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787) est très caractéristique sur ce point. L'auteur y affirme, de la façon la plus formelle, qu'il s'est efforcé de mettre plus nettement en lumière le côté réaliste de sa métaphysique (v. éd. de 1787, p. XXXVII à XLIV ; éd. Erdmann, p. 21-25).

(2) Nous dirions plutôt *pluralité*.

(3) Article de Lotze, en français, dans la *Revue philosophique* de M. Ribot, tome IX, mai, 1880, p. 484.

Jusqu'ici les critiques sont d'accord dans leur interprétation de la pensée de Kant, et nous avons là, en quelque sorte, le patrimoine commun à toute l'école critique en Allemagne.

Mais voici où les interprètes du maître sont divisés.

Ces *formes* de l'espace et du temps, grâce auxquelles nous pouvons percevoir les phénomènes variables du monde extérieur et du monde intérieur, sont-elles innées à l'esprit ou sont-elles acquises par l'expérience ?

Il y a, dans les œuvres de Kant, des passages nombreux qui peuvent être interprétés dans ces deux sens opposés. Le grand critique paraît avoir traversé une évolution qui l'a amené du réalisme de ses prédécesseurs à l'idéalisme absolu, en passant par un empirisme un peu différent de celui de Hume.

En 1768, treize ans avant la publication de son grand ouvrage, dans un essai sur « *le premier fondement de la distinction des lieux dans l'espace* », Kant défendait encore énergiquement la réalité objective de l'espace, et il insistait sur son caractère d'indépendance absolue par rapport à la matière (1).

Deux ans plus tard (20 août 1770), dans le discours longtemps préparé (2) qu'il prononça à l'occasion de sa nomination comme professeur titulaire (3), Kant est déjà arrivé à sa conception des *formes* de l'espace et du temps ; mais il les considère comme *acquises* par l'esprit : « *Oboritur quæstio, utrum conceptus uterque (id est spatium et tempus) sit connatus an acquisitus.* » L'auteur repousse la première hypothèse « *quia viam sternit philosophiæ pigrorum.* » Puis il accepte la solution opposée : « *Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus* (non a sensu quidem objectorum abstractus ; *sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanæ*), *ab ipsa mentis actione secundum leges suas sensa sua coordinante* » (4). D'après ce texte, les formes de l'espace et du temps ne seraient point innées à l'esprit avant toute activité, mais le sujet posséderait la faculté de les constituer, à l'occasion des phénomènes, selon les lois auxquelles il est soumis. Dans cette

(1) *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768).

(2) Du 11 mars au 20 août 1770.

(3) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 20 août, 1770.

(4) *Ibidem*, Corollaire du § 15. C'est nous qui soulignons.

théorie, la seule chose innée serait la « *lex animi secundum quam certa ratione sensa sua e presentia objecti conjungit.* »

C'est de cette phase de la doctrine de Kant que Lotze se rapprochera le plus en traduisant le mot « loi de l'esprit » par le terme de « faculté de percevoir » selon sa nature propre.

Quant à Kant, entre ce *Discours d'ouverture* et la rédaction définitive de son œuvre capitale, il paraît avoir assez profondément modifié ses idées. Peut-être une opposition légitime contre les théories empiriques de l'école de Hume est-elle la raison de cette évolution. Dans la *Critique de la raison pure*, l'auteur considère l'espace et le temps comme des formes *a priori* appartenant à l'esprit *toujours et avant toute expérience*. Dès les premières lignes de l'*Esthétique transcendentale*, ses affirmations sont des plus catégoriques, et il est intéressant de voir que ses thèses commencent toujours par une polémique dirigée contre les théories empiriques, comme si l'auteur avait voulu nous faire assister à la genèse de son système. « La notion d'espace, dit-il, n'est pas le résultat de l'expérience; c'est une notion *a priori*, qui est à la base de toutes nos représentations du monde extérieur » (1).

De même l'idée de temps n'est pas une notion empirique; c'est le fondement nécessaire de toutes nos représentations et par conséquent elle est donnée *a priori* (2).

Il faut bien reconnaître que les partisans les plus décidés de la théorie des idées innées ne parleraient pas autrement du principe de causalité.

Mais, dans d'autres passages de son œuvre capitale, Kant n'est plus aussi affirmatif. Comme s'il tenait à conserver cette faculté de

(1) a) Der Raum ist *kein empirischer Begriff*, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden.

b) Der Raum ist *eine nothwendige Vorstellung a priori*, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt.

(*Kritik der reinen Vernunft*, Transcendentale Aesthetik, I, § 2, éd. Erdmann, p. 55. — Normalausgabe [2^e éd.] p. 38 et 39).

(2) a) Die Zeit ist *kein empirischer Begriff*, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.

b) Die Zeit ist *eine nothwendige Vorstellung*, die Allen Anschauungen zum Grunde liegt... Die Zeit ist also *a priori* gegeben (*ibidem*, II, § 4; éd. Erdmann, p. 61; Normalausgabe, p. 46).

réagir qu'il avait tout d'abord revendiquée pour la nature humaine, il appelle les concepts *selbstgedacht* » et non *eingepflanzt*. » Il distingue l'espace, simple forme de l'intuition (*der Raum, als blosse Form der Anschauung*), de l'espace comme représentation (*der Raum als Gegenstand vorgestellt*) (1). Comme représentation, la notion d'espace a un contenu bien plus considérable (*enthält mehr*) que l'espace comme forme de notre sensibilité. Elle a déjà subi l'influence d'un certain travail de l'esprit (*Synthesis*) (2). Dans ce sens, on serait tenté de croire que la forme seule de l'espace est innée et que la représentation postérieure est acquise; mais Kant affirme que l'acte synthétique, par lequel l'esprit donne à la notion d'espace son unité, est aussi antérieur à toute expérience et que, par conséquent, les deux concepts d'espace sont donnés *a priori* (3). On se trouve ainsi ramené à la thèse fondamentale de l'*Esthétique transcendentale*, qui est celle sur laquelle portera tout l'effort de la critique de Lotze.

On conçoit combien il sera facile de glisser de cette théorie dans le subjectivisme absolu. Mais on voit aussi la possibilité de s'emparer des vestiges de réalisme encore contenus dans la *Critique de la raison pure*, de les rapprocher des thèses de 1770, pour considérer les idées d'espace et de temps comme le résultat d'une rencontre entre notre esprit et le monde extérieur et pour prendre comme point de départ précisément notre faculté innée de réagir chaque fois que nous y sommes sollicités par des impulsions extérieures. C'est ce que fera Lotze. Mais, pour cela, il faudra commencer par étudier ce pouvoir mystérieux de réaction entre les êtres vivants et les choses, transformer ou abandonner l'ancienne conception d'une substance immuable et faire reposer la métaphysique sur des bases nouvelles.

Il est difficile de bien saisir ce qui, dans cette théorie de Kant, correspond à ce que l'ancienne philosophie considérait comme la matière. Kant a essayé de résoudre le problème dans un ouvrage postérieur à la *Critique de la raison pure*, intitulé « Principes métaphysiques

(1) *Ibidem*, éd. Erdmann, p. 134. — *Normalausgabe*, p. 160.

(2) Eine *Synthesis*, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden (*ibidem*, § 26, éd. Erdmann, p. 132. — *Normalausgabe*, p. 160).

(3) *Ibidem*, § 26, éd. Erdmann, p. 133. — *Normalausgabe*, p. 161.

de la science de la nature (1). Selon lui, la matière est *quelque chose* (*ein etwas*) qui affecte nos sens, et, comme ces derniers ne peuvent être modifiés que par des ondes vibratoires quelconques, le premier attribut de la matière doit être le mouvement. La matière est donc, avant tout, ce qui se meut dans l'espace (*das Bewegliche im Raume*). Elle est aussi « le mobile qui remplit l'espace. » Remplir un espace, c'est, pour Kant, résister à tout ce qui aurait une tendance à pénétrer dans cet espace, c'est-à-dire opposer à un mouvement venant du dehors un mouvement en sens opposé. Et, puisque toute résistance, de quelque nature qu'elle soit, suppose une force, et tout mouvement quelconque une force motrice, la matière ne peut remplir l'espace que par une *force motrice spéciale* (*durch eine besondere bewegende Kraft*), qui ne peut être qu'une sorte d'élasticité primitive, une force d'attraction et de répulsion (*eine Anziehungs-und Zurückstossungskraft*).

Nous avons là l'origine historique de la théorie des actions et des réactions réciproques dont Lotze fera le pivot de toute sa métaphysique. Kant n'a pas su tirer les conséquences de sa thèse, peut-être parce que son système était déjà terminé, mais son successeur en fera une théorie féconde en considérant ces influences réciproques comme le caractère essentiel et la condition de l'être.

La conception d'une substance immuable existant derrière les phénomènes, l'opposition radicale entre le noumène et le phénomène, le caractère inné des notions d'espace et de temps, telles sont les thèses dont Lotze fera le point de départ de sa polémique contre Kant.

La relativité de la connaissance, l'idéalité de l'espace et du temps, la tendance à ramener la matière à une force d'attraction et de répulsion, voilà les points d'attache (*die Anknüpfungspunkte*) par lesquels il déclarera être dépendant de son grand prédécesseur.

Ces thèses essentielles étant exposées, nous pourrions nous contenter d'indiquer brièvement celles des théories de Kant qui joueront un rôle moins important dans la métaphysique de Lotze.

Après avoir limité toute connaissance scientifique au monde des phénomènes, Kant s'efforce de rétablir, dans le domaine de la *raison pratique*, c'est-à-dire sur le terrain moral, la valeur des idées qu'il avait déclarées éternellement inaccessibles à la raison pure.

(1) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, 3^e éd., 1800. Edition Rosenkranz et Schubert, vol. V., voir surtout les pages 319, 320 et suivantes, p. 343 et suivantes.

En face des théories qui faisaient dépendre la morale de l'intérêt plus ou moins bien entendu, la *Critique de la raison pratique* eut, sur l'éthique allemande, une influence égale à celle de la *Critique de la raison pure* sur la métaphysique européenne.

Par analogie avec le résultat de ses recherches sur le *criterium* de la connaissance, Kant s'efforce de montrer que la norme suprême de nos actes apparaît à notre raison avec la même clarté lumineuse que les vérités *évidentes* par elles-mêmes. Elle n'est pas le résultat de l'expérience, mais elle est donnée *a priori* avec le sentiment *intense* de son caractère obligatoire. Cette loi, c'est « *l'impératif catégorique* », c'est-à-dire la loi impérieuse de la conscience, qui nous prescrit des ordres sans aucune considération utilitaire.

Dans ce domaine de la raison pratique, Kant admet, comme *postulats* ou *hypothèses nécessaires* de la morale, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Du moment qu'il y a en nous une loi morale nous *obligeant* à faire notre devoir, il faut bien, *si le monde a un sens*, que nous *puissions* faire ce que nous *devons* faire : « *du kannst, weil du sollst.* » Aussi, il faut *croire* à la volonté libre, capable de se décider pour le bien ou pour le mal.

Cette argumentation, tirée de la finalité du monde, va pénétrer dans la morale, dans la métaphysique et dans la théologie allemandes. Lotze la reprendra d'autant plus facilement qu'elle y avait en quelque sorte conquis droit de cité. Il ne faudra donc pas nous étonner de rencontrer bien souvent dans ses œuvres des expressions telles que : « *wenn die Welt einen Sinn haben soll,* » « *wenn das Leben einen Sinn hat.* » Cette manière de raisonner subsiste ou tombe avec l'ensemble des postulats de la raison pratique.

Quant à Kant, il cherche à concilier la conviction morale de la liberté avec l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, en réservant la libre détermination à *l'esprit en soi*, tandis que *l'esprit empirique*, c'est-à-dire l'esprit uni à un corps, est entièrement soumis au déterminisme et lié pour toujours à la résolution prise, une fois pour toutes, dans le monde transcendantal.

Lotze demandera, non sans raison, quel intérêt peut avoir pour nous une liberté qui ne peut se manifester dans cette vie.

Si notre conscience ne nous trompe pas, l'esprit est fait pour la perfection ; il doit réaliser le *Souverain Bien* (*das höchste Gut*), c'est-à-dire

l'obéissance parfaite à l'impératif catégorique de la morale. Or, jamais, dans le monde sensible, cette obéissance n'est parfaite. Elle ne peut être réalisée que par un développement *infini* : de là la nécessité d'admettre l'immortalité de l'âme.

Mais si, par malheur, l'obéissance parfaite était atteinte, l'âme cesserait-elle d'être immortelle ? Telle est l'objection qui devait se présenter naturellement aux successeurs de Kant et que Lotze ne manquera pas de lui adresser.

Enfin, la morale *exige* que chacun de nos actes ait une rétribution ; mais, ici-bas, il n'y a aucun rapport exact entre la vertu et le bonheur. Il faut donc qu'un être tout-puissant (*allmächtig*), infiniment bon (*allgütig*), un être qui connaisse nos intentions les plus secrètes, soit pour nous le garant d'une rétribution future. La morale *postule* l'existence d'une intelligence suprême, cause unique du monde des phénomènes et du monde moral.

Ainsi, les idées les plus élevées, liberté humaine, immortalité de l'âme, existence de Dieu, qui étaient transcendentales pour la raison pure, *s'imposent* à la raison pratique : elles n'ont aucune valeur théorique ou scientifique ; elles n'ont qu'une valeur *pratique* ou *morale*. Nous sommes *moralement obligés* d'admettre que ces idées correspondent à la réalité, mais nous ne pouvons connaître ni leur nature en soi, ni leurs attributs. Elles restent, au fond, une hypothèse nécessaire de la morale.

Pour Kant, l'importance de la morale est telle que toute connaissance lui apparaît comme un moyen accordé à l'homme de rendre possible la réalisation du Souverain Bien, c'est-à-dire de l'obéissance absolue à la loi morale.

Cette importance décisive de la morale sera le trait caractéristique de presque toute la métaphysique et de la théologie allemandes après Kant. Ce qu'on a appelé le « moralisme » (*Moralismus*) aura désormais droit de cité dans la philosophie européenne. Le monde des sentiments (*die Welt der Gefühle*) (1) aura enfin sa place légitime à côté du monde de l'intelligence. Ce courant moral et sentimental traversera les systèmes de Fichte, de Jacobi, de Schelling, de Schleiermacher, de Baader, de Krause, de Lotze, qui tous reprendront quelques-unes des grandes thèses de la *Critique de la raison pratique*.

(1) Le mot se trouve déjà chez TETENS (1736-1805), qui revendique, avant Kant, les droits de la morale et du sentiment. Son livre, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (2 vol., Leipzig, 1776 et 1777) est le précurseur de la *Critique du jugement*.

Avant même que Kant eût publié son second grand ouvrage, d'autres métaphysiciens essayaient de développer ses thèses fondamentales ou d'en tirer les conséquences logiques.

Ce fut d'abord CHARLES REINHOLD qui, dès 1789, développa la théorie de notre « représentation » du monde extérieur (*Vorstellung der äusseren Welt*). (1) Il montre, comme devait le faire Lotze après lui, que les idées d'espace et de temps ne sont pas données *a priori* sous leur forme définitive.

Selon lui, ces notions sont le résultat d'une opération inconsciente de l'esprit, réunissant des impressions diverses (*Zusammenfassung des Mannigfachen*) et faisant abstraction de leur contenu (*Abstraktion des Inhaltes*).

Mais il néglige d'expliquer d'où provient ce contenu et laisse, par conséquent, sans solution le problème de la connaissance.

FICHTE, le successeur de Reinhold à Iéna, reprit le problème que son prédécesseur n'avait pu résoudre. Lui aussi, il ne voulut d'abord que compléter les doctrines du philosophe de Königsberg. Comme introduction à la critique de Kant, il fit une étude approfondie de la conscience et s'efforça de ramener à un seul et même principe les déductions de la raison pure et celles de la raison pratique. Ce principe actif ne saurait être perçu par le sens intime (*Selbstbewusstsein*), puisqu'il est la condition même de tout acte de conscience. Pour le saisir, il faut un acte d'intuition (*intellectuelle Anschauung*), c'est-à-dire qu'il faut le deviner et se contenter de le vérifier par la justesse et l'utilité de ses conséquences.

C'est par Reinhold et surtout par Fichte que fut, sinon introduite, du moins vulgarisée dans la philosophie allemande, l'idée fixe que toute science véritable, et la métaphysique plus que toutes les autres, devait partir d'un principe unique. On en vint à faire bon marché de toute vérité claire et évidente par elle-même, mais que l'on ne pouvait déduire de ce principe supérieur. C'est par réaction contre cette manière de voir que Lotze considérera la théorie de Reinhold et de Fichte comme un « préjugé fatal » (2). Il montrera comment on peut croire à

(1) *Neuere Theorie des Vorstellungsvermögens*, Prague et Iéna, 1789.

(2) Dies Vorurtheil, das ausserordentlich schädlich geworden ist... *Geschichte der Philosophie seit Kant*, 1882, p. 38.

l'unité de l'univers et cependant admettre la possibilité de saisir des parcelles de vérité, alors même qu'on ne réussirait à les coordonner qu'en partie. « Seul, dira-t-il, un esprit qui serait placé au centre de l'univers, pourrait passer en revue toutes les réalités particulières et les réunir en un principe unique. L'homme, au contraire, lancé dans le tourbillon des phénomènes isolés, aura recours à beaucoup de détours et de petits artifices (*Viele Umwege und kleine Kunstgriffe*), pour découvrir des fragments isolés du vaste plan de l'univers et pour les réunir tant bien que mal. Chaque parcelle de vérité, pourvu qu'elle soit assurée, a sa valeur propre et ne doit pas être sacrifiée à des déductions qui satisfont, il est vrai, notre besoin d'unité, mais qui ne sont, malgré tout, que des hypothèses (1). »

Tout en affirmant que, derrière le phénomène, existe le *noumène*, Kant avait si catégoriquement interdit à la raison pure de préciser la nature de cet inconnaissable, que ses successeurs n'étaient pas tout à fait illogiques en aboutissant à un idéalisme absolu.

Après s'être placé à la remorque de Kant, Fichte ne tarda pas à reconnaître qu'une *chose en soi* reléguée dans le monde suprasensible n'explique rien. Dès lors, où chercher la cause des phénomènes qui se succèdent dans notre conscience avec un *ordre logique*, sinon dans notre raison elle-même, qui détermine cet enchaînement (2). Kant, déjà, avait insinué que la mystérieuse inconnue dissimulée sous les phénomènes sensibles pourrait bien être celle qui réside au fond de nous-mêmes (3). Cette simple remarque, dont Kant n'a pas tiré toutes les conséquences possibles, contenait en germe le système de Fichte.

Le moi se pose lui-même, d'une part en prenant conscience de soi par le sens intime (*Selbstbewusstsein*), d'autre part en manifestant sa puissance par l'action (*im Handeln*). Pour exercer son action, le moi pose le *non-moi*, dont l'expérience prouve la réalité. Telle est la thèse

(1) Lotze dans son cours d'*Histoire de la philosophie* (*Geschichte der neueren, insbesondere der deutschen Philosophie seit Kant*), semestre d'été, 1879.

(2) Le problème est déjà posé de cette façon par Kant dans les « *Prolégomènes à toute métaphysique future*, » p. 84-85.

(3) Dieses unbekannte *Etwas*, welches den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unsern Sinn so affizirt, dass es die Vorstellungen von Raum, Gestalt, Materie bekommt, dieses *Etwas* könnte wohl zugleich das Subject der Gedanken sein. (*Critique de la raison pure*, 1^{re} édition, p. 676.)

essentielle de Fichte, dont Lotze se souviendra pour se demander comment le moi peut se retrouver dans ce qui est extérieur à lui.

Mais ce qui, au point de vue qui nous occupe, est bien plus important que l'hypothèse du dédoublement du moi, c'est le but auquel tend toute la philosophie de Fichte et qui n'est autre que le *monisme de la volonté morale*.

Le grand disciple de Kant a tenté de concilier ce qui paraît le plus inconciliable, la liberté et le monisme, en proclamant l'identité du principe moral et du principe métaphysique. Le principe suprême d'où nous venons et vers lequel nous tendons n'est pas l'être (*das Sein*) mais le devoir (*das Sollen*); c'est un idéal qui n'est pas, mais qui *doit* se réaliser. L'être pur n'a aucune valeur; il n'existe pas; la volonté seule est une force réelle. « *La nature entière n'a de sens que comme préparation à la vie morale* (1). » Elle est gouvernée par un principe d'ordre (*ordo ordinans*), qui prend dans l'univers la place d'un Dieu personnel. La véritable chose en soi, le véritable absolu, c'est l'idée morale, dont l'univers est le symbole. Voilà pourquoi la connaissance n'est, selon Fichte, ni le produit de la sensation, comme le voulaient Hume, Locke et Condillac, ni le résultat d'une rencontre des choses et de notre être, comme l'affirmait Kant; elle est l'œuvre, la *création* du moi.

Nous retrouvons ce mélange d'idéalisme et de panthéisme, de "moralisme" et de rationalisme chez beaucoup de métaphysiciens allemands de ce siècle, et Lotze, malgré sa sévérité pour Fichte (2), se souviendra de la thèse fondamentale de son prédécesseur en proclamant la *primauté* de la morale par rapport à la métaphysique. Mais il aura soin d'ajouter que l'impossibilité d'admettre la réalité des choses extérieures n'est pas une conséquence nécessaire de la « primauté de la raison pratique (3), » car un monde extérieur *réel* aurait offert au moi, avide d'action, une matière aussi propice qu'un monde apparent créé par le moi.

Vers la fin de sa carrière Fichte paraît avoir eu conscience des inconséquences de son système. Il semble avoir senti que l'idéalisme absolu n'expliquait pas comment la force créatrice inconsciente, qui

(1) *Die ganze Natur hat nur Sinn als Vorstufe des moralischen Lebens*. Telle est la thèse essentielle de la *Morale* de Fichte (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Iéna et Leipzig, 1798.)

(2) Lotze, *Geschichte der Philosophie seit Kant*, 1882, p. 40-41.

(3) *Ibidem*, p. 43.

réside en chacun de nous, ne fait apparaître ni un monde identique pour tous les hommes, ni un monde absolument différent pour chacun d'eux, mais un monde dont l'image paraît, malgré tout, dépendre de certaines circonstances extérieures indépendantes du moi.

Voilà pourquoi, dans ses derniers travaux, la conception du moi créateur est remplacée peu à peu par l'idée d'un infini réel. Cet infini, qui se ramifie en une multitude d'esprits divers, n'est pas, comme dans le panthéisme de Spinoza, une substance dont la pensée ne serait que l'un des attributs ; non, conformément à l'ensemble du système de Fichte, il doit être avant tout une pensée créatrice, un moi actif, l'un agissant en plusieurs » (*das wirkliche und wesenhafte Eins, das in dem Vielen thätig ist*) (1).

L'auteur des « *Discours à la nation allemande* » n'a pu développer cette idée. Mais c'est précisément par cette thèse d'un principe spirituel pénétrant toutes choses que Lotze se rattachera à son grand prédécesseur.

Le dédain que professait Fichte pour la nature réelle ne pouvait tarder à amener une réaction énergique. Ce que des hommes de science, tels que Herbart et Lotze, devaient faire au nom de l'histoire naturelle ou de la médecine, SCHELLING le fit avant eux au nom du simple bon sens. Sa nature sensible ne pouvait se faire à l'idée que le monde extérieur ne serait qu'une illusion ou un ensemble de moyens créés uniquement en vue d'offrir un champ d'activité à l'énergie humaine. Il lui semblait que ce monde extérieur devait avoir une signification en lui-même et avait autant de droits que l'esprit à une existence réelle. Il fallait donc chercher un principe supérieur, d'où pourraient procéder le monde des phénomènes et le monde de l'esprit.

Ce premier principe ne peut être qu'une pensée active et agissante. Comme Fichte, Schelling se refuse à admettre une substance pure, à laquelle viendrait s'ajouter postérieurement la pensée comme attribut. Mais une pensée pure sans objet, sans direction, n'est guère concevable. Schelling développe la pensée de son maître en montrant que ce principe premier, en vertu de sa nature propre, commence par

(1) Voir, pour cette dernière période de la pensée de Fichte, l'ouvrage destiné au grand public : *Anweisung zum seligen Leben*, Berlin, 1806, et surtout les cours de Berlin, publiés en 1817, à Stuttgart et à Tubingue, sous le titre : *Die Thatfachen des Bewusstseins*.

se poser lui-même et pose en face de lui le *non-moi* qui n'est qu'un reflet de sa propre nature. Il arrive donc à un *principe unique* qu'il appelle l'*absolu réel*, qui n'est ni une activité ou une pensée sans objet, ni une substance pure antérieure à toute pensée et à toute action.

On voit comment, après Fichte et Schelling, l'idée de substance pure, antérieure à toute activité, paraît sérieusement compromise dans la philosophie allemande.

C'est là, selon Lotze, le côté le plus important de la métaphysique de Schelling. L'ensemble du système n'a qu'une cohésion apparente. C'est plutôt une série de notions intéressantes et fécondes (*eine Reihe interessanter Gedanken*) (1), qui ont exercé, chacune en particulier, une influence considérable sur le développement de la pensée allemande. Telle l'hypothèse, émise déjà par Leibniz, que la vie consciente renferme une infinité de perceptions ou d'impulsions inconscientes. Telle l'affirmation que la nature entière est organisée jusque dans ses moindres détails et que la matière dite inorganique contient encore une étincelle de vie spirituelle, notion dont Lotze fera le terme de sa métaphysique. Telle encore la conception de l'univers, sortant d'un principe unique (*primum cristens*) ou âme du monde (*Weltseele*) (2), d'où procèdent la lumière, la chaleur, les êtres organisés et enfin la pensée.

Peu importe, au point de vue de l'influence de Schelling, que la philosophie de l'identité n'ait pas reçu la forme d'un système cohérent : ce ne sont pas toujours les théories les mieux enchaînées qui exercent l'action la plus considérable sur les masses. Du reste, Schelling lui-même n'a pas prétendu créer un système philosophique complet et bien agencé. Le monde extérieur, qu'il expliquait par une décadence de l'absolu, n'avait pour lui qu'un intérêt secondaire. Ce qui l'intéressait uniquement, c'était la signification des choses, et il aimait à dire que le but de la philosophie était de tout considérer *sub specie eternitatis* ; il n'a montré ni quel lien relie entre eux tous les êtres isolés, ni comment les individus naissent, se développent et disparaissent.

De là les attaques des sciences exactes. En recherchant la finalité des phénomènes, Schelling et son école crurent quelquefois avoir expliqué leur *nature réelle*. Et là ils furent souvent contredits par

(1) Lotze, *Geschichte der Philosophie seit Kant*, p. 51.

(2) *Von der Weltseele*, 1798.

l'observation exacte des faits. Presque seule, l'histoire naturelle a reçu de Schelling des impulsions fécondes, quoiqu'elle dût aboutir, elle aussi, à des résultats différents. Mais la philosophie de l'identité a été fatale à la physiologie naissante et infructueuse pour la psychologie.

Telle est la cause du découragement qui s'empara des élèves de Schelling, dès que les résultats de l'expérience vinrent contredire les conclusions du maître.

La dernière grande tentative, antérieure à Herbart et à Lotze, pour reconstruire un système philosophique sur les bases de la critique de Kant est celle de HEGEL. Autant les thèses de Schelling étaient peu reliées entre elles, autant ce nouveau système a la prétention de former un tout.

Comme tous les idéalistes, Hegel part de l'idée d'un principe unique, d'un absolu, d'où procède l'univers. Selon Fichte, cet absolu était le *moi* lui-même, produisant le monde des phénomènes par un acte créateur. Selon Schelling, il était la source commune du moi et du non-moi. Pour Hegel, le principe commun du moi et de la nature n'est pas *transcendant* à la réalité : il est *immanent*. Le principe premier des choses ne saurait être immobile ; il pénètre toutes choses ; il circule dans l'univers ; il n'est pas seulement le principe de la nature et de l'esprit, il est lui-même nature et esprit, et il l'est *alternativement*.

L'absolu qui, dans la métaphysique de Schelling, demeurait en dehors des choses, devient, dans celle de Hegel, le mouvement et la vie, le processus même des choses. Il ne peut être séparé des choses et de leur génération perpétuelle. Il est *dans* les choses.

On voit comment la métaphysique des successeurs de Kant incline peu à peu vers le panthéisme, que Lotze côtoiera sans cesse, tout en s'efforçant de l'éviter. C'est que, pour combler l'abîme que Kant avait creusé entre la chose en soi et le monde phénoménal, il fallait atténuer l'opposition entre l'esprit et la matière, entre la substance et l'attribut. »

Mais Hegel fait un pas de plus. Il pose déjà, d'une façon très nette, l'une des thèses centrales de la métaphysique de Lotze, l'impossibilité de séparer la cause de l'effet (*Ursache und Wirkung*), la substance de l'attribut (*Substanz und Eigenschaft*), l'essence du phénomène

(*Wesen und Erscheinung*) (1). Il montre combien ces anciennes distinctions de la psychologie traditionnelle sont vaines et illusoire et combien il est difficile d'expliquer les rapports qui existeraient entre ces prétendues « couples d'idées opposées » (*Begriffspaare*). Nous ne savons même pas ce que signifie le verbe « avoir », lorsque nous disons que la chose a des attributs ; nous ne savons par quelle transformation ce que nous appelons « *effet* » procède de ce que nous considérons comme *cause*. Le propre de la chose est d'apparaître (*εμφανισθαι*) (2). Les attributs ne viennent pas se superposer à la chose, mais celle-ci est tout entière, à chaque moment donné, ce que nous appelons son attribut ou son état. La substance n'est pas un substratum indéfinissable ; elle n'est, en réalité, que la totalité de ses *modes*.

On pressent tout le parti qu'on pourra tirer de ces thèses pour transformer la méthode philosophique de celui qui les énonçait.

Quant à la *Dialectique* de Hegel, loin de séduire Herbart et Lotze, elle contribua plutôt à leur inspirer une aversion profonde pour un système où ils trouvaient cependant quelques idées en harmonie avec leurs propres aspirations. Il nous suffira donc de montrer comment cette méthode part, non des faits donnés par l'expérience, mais de théorèmes posés par le raisonnement.

Hegel semble ne voir que la *raison* et prétend construire la nature *a priori*. La vraie méthode philosophique consiste à laisser la raison suivre sa propre voie (*Selbstbewegung der Begriffe*) ; la science qui en résulte est la *Logique*, c'est-à-dire la « filiation » des concepts purs. Elle comprend aussi bien l'*ontologie* (*Seinslehre*) que l'art de raisonner (*Denklehre*) ; car la loi qui gouverne la nature comme aussi la pensée humaine, c'est la raison ; la cause finale de l'univers, c'est encore la raison, mais la raison prenant conscience d'elle-même.

Après avoir passé par les degrés intermédiaires de la nature organique, la raison se personnifie dans l'homme et se réalise dans l'histoire. Car tout ce qui est *rationnel* est *réel*, et tout ce qui est *réel* est *rationnel*.

(1) Dans la *Première Partie* de sa *Logique*, Nuremberg, 1812-1816 : *Die Lehre vom Sein*.

(2) *Das Wesen der Natur ist die Aeusserlichkeit* », dit formellement Hegel à la fin de sa *Logique*.

Et le principe qui permet à l'être de devenir *autre chose*, c'est la *contradiction* qu'il renferme. L'être pur et simple, sans aucune détermination quelconque, est l'équivalent du néant. Or, c'est parce que l'être est à la fois *l'être* et le *non-être* qu'il « *devient* ». Devenir, c'est à la fois « être et n'être pas encore ce qu'on doit devenir ». La contradiction, essence de l'être, est aussi l'essence des choses; l'individu est la réunion du fini et de l'infini. La lumière suppose l'obscurité; la vie appelle la mort et la mort appelle la vie. Ainsi l'absolu, de contradiction en contradiction, engendre et détruit tour à tour les formes existantes. L'évolution de l'être et de la pensée a un rythme qui est l'expression de la raison : *thèse*, *antithèse* et *synthèse*. L'idée se *pose* elle-même, puis *s'oppose* son contraire. La *thèse* appelle l'*antithèse* et tous deux se concilient dans une *synthèse* qui est la vraie réalité.

Le principal ressort de la dialectique hégélienne étant connu, nous ne suivrons pas Hegel dans la marche monotone de ses déductions. Il nous suffit d'avoir indiqué sur quelle série d'hypothèses indémontrées repose le système tout entier et d'avoir fait pressentir combien cette méthode devait être antipathique à un esprit élevé à l'école des sciences expérimentales. En voulant tout déduire par le raisonnement, en faisant bon marché des révélations de l'expérience, Hegel se plaçait en quelque sorte en dehors des méthodes scientifiques modernes, et son savant échafaudage devait aboutir fatalement à un conflit avec les sciences positives.

Ainsi, le grand courant philosophique, dont Kant fut le promoteur, avait été incapable de réaliser les espérances que le criticisme idéaliste avait fait naître. L'immense effort, tenté par les successeurs de Kant pour créer une métaphysique originale sur les bases du criticisme, n'avait fait que soulever des difficultés nouvelles. La « torture perpétuelle », dont parle Lotze, n'avait abouti qu'à un antagonisme entre les déductions de la raison pure et les faits positifs confirmés par l'expérience.

De là, bien avant la mort de Hegel ou de Schelling, ces protestations isolées contre la philosophie critique, protestations auxquelles leurs auteurs n'ont pas toujours pu donner la forme d'un système définitif. Dès les premières années du dix-neuvième siècle, c'est le théologien SCHLEIERMACHER, protestant au nom du sentiment religieux contre la dialectique issue des prémisses de Kant, comme JACOBI l'avait fait

avant lui au nom de la foi et de la piété mystique. C'est le néoscolastique BAADER, exagérant les théories de Jacobi et de Schleiermacher, en affirmant que *toute connaissance* vient de Dieu et faisant revivre la théosophie de Bœhme. C'est le pédagogue BENEKE, ne craignant pas de tomber en disgrâce en attaquant la *Métaphysique des mœurs* de Kant et l'*impératif catégorique*, qu'il appelle le *despotisme* de la règle. C'est le mathématicien KRAUSE, penseur original et trop méconnu de ses compatriotes, opposant au criticisme le *panenthéisme*, c'est-à-dire la doctrine d'une cause première immanente (*Urgrund*), qu'il appelle *Être* (*Wesen*), sans attribut, sans même l'addition d'un article.

Toutes ces tentatives isolées ne prouvent pas seulement combien peu la philosophie de Kant et surtout les développements de ses successeurs satisfaisaient les esprits; elles ont pour nous un grand intérêt, parce qu'elles nous montrent, d'une part, combien le mysticisme revendiquait ses droits, et, d'autre part, comment quelques-uns des penseurs les plus distingués de l'Allemagne se rapprochaient peu à peu d'un panthéisme transformé, bien différent de celui de Spinoza. Désormais nous nous étonnerons moins de voir Lotze côtoyer bien souvent le panthéisme qui était dans l'air à son époque.

Sans attendre la mort du chef tant célébré, l'école de Hegel s'était divisée en deux partis bien distincts.

La droite, composée de théologiens tels que HERMANN WEISSE et de philosophes comme EMMANUEL FICHTE, cherchait à rétablir la foi en un Dieu personnel, les idées de liberté et d'immortalité individuelle, menacées par le système de Hegel. Weisse fut le professeur de Lotze à Leipzig. Comme dans les lycées allemands il n'y a pas de classe de philosophie, ce fut lui qui initia le jeune étudiant à la métaphysique, et celui-ci déclare formellement lui être redevable de sa culture philosophique et d'une grande partie de sa théologie. E. Fichte fut l'ami de Lotze, qui est d'accord avec lui pour les thèses essentielles de l'anthropologie et de la morale.

La gauche hégélienne, dont les chefs étaient FEUERBACH, STRAUSS et BRUNO BAUER, s'en tint au panthéisme du maître et en vint à nier l'immortalité individuelle aussi bien que la personnalité de Dieu. Elle contribua à répandre peu à peu dans le public l'idée que la foi religieuse et la révélation ne sont qu'une illusion, produit nécessaire

de l'esprit humain. Dès lors, les grands problèmes de la métaphysique religieuse ne pouvaient plus avoir qu'un intérêt historique et psychologique.

Tandis que l'école de Hegel se divisait ainsi, deux nouveaux courants philosophiques se dessinaient en Allemagne. Tous deux sont une réaction contre les constructions dialectiques issues de la *Critique de la raison pure*. Tous deux s'efforcent de revenir à Kant pour démontrer que ses successeurs ont faussé sa doctrine.

Cette réaction était nécessaire. Loin d'être un recul dans l'histoire de la métaphysique allemande, elle marque un progrès réel. Car la philosophie ne saurait tout tirer de ses propres théorèmes. Comme le feu, comme tout ce qui vit, elle a besoin d'un aliment. Pour ne pas se consumer en vaines déductions, elle doit recourir sans cesse à l'observation et à l'expérience. La métaphysique allemande, de Kant à Hegel, avait cherché, il est vrai, comme toute philosophie, à expliquer le monde extérieur et le monde intérieur, mais elle s'était imaginé pouvoir découvrir les lois de la nature et celles de la pensée humaine par le raisonnement et la dialectique pure. Par ses exagérations mêmes, elle devait provoquer des courants contraires, partant des faits concrets et s'attachant à l'étude de la réalité.

Le premier de ces mouvements se rattache aux études sur le bouddhisme et à Platon, aussi bien qu'à Fichte et à Kant. Il correspond au découragement profond qui s'était emparé des amis de la métaphysique en voyant échouer les tentatives de Schelling et de Hegel et, dans une certaine mesure, aux tendances mystiques et sentimentales des races germaniques.

L'autre prétend remonter à Leibniz pour former une synthèse de la monadologie avec le criticisme. Il correspond au désir de recherches scientifiques et s'appuie sur les plus récentes découvertes de la physiologie, de la médecine et de l'histoire.

Tandis que ce dernier courant devra être étudié en détail, parce que c'est de lui qu'est sorti le système de Lotze, le premier a moins d'importance au point de vue qui nous occupe, parce qu'il n'a exercé qu'une influence secondaire sur les grands représentants de l'école expérimentale. Son plus illustre représentant est SCHOPENHAUER. Il doit à Fichte et à Kant le point de départ de sa théorie de la connaissance, à Platon sa doctrine des *Idées-types*, à Çakya-Mouni les

grandes lignes de son pessimisme et sa doctrine de l'anéantissement de la volonté. Comme les philosophes de l'école expérimentale, il accorde à Kant que nous ne pouvons connaître que *nos représentations du monde extérieur* (1), mais il lui reproche de n'avoir pas fait assez d'efforts pour préciser, dans la mesure du possible, ce qu'est cette chose en soi dont l'existence est affirmée derrière les phénomènes. Si l'être qui perçoit n'était que *sujet*, il ne pourrait, il est vrai, jamais rien savoir de l'essence des choses, mais il est à la fois *sujet* et *objet* de sa pensée, comme il est l'objet de la pensée d'autrui. Nous pouvons donc supposer, par induction, que tous les autres objets sont d'une essence analogue à la nôtre (2).

Nous rencontrons donc, ici encore, le désir très net de déterminer l'essence de la chose en soi et surtout l'idée féconde que cette essence pourrait être analogue à celle du sujet qui perçoit.

Cette parenté de tous les êtres, que Leibniz a pressentie, le disciple de Kant pourra l'admettre sans difficulté. Seulement, il faut bien distinguer quelle est notre essence véritable. Descartes, Leibniz, Hegel avaient cru que le principe fondamental de notre être est la pensée. Pour Schopenhauer, au contraire, c'est la volonté ; et, par analogie avec nous-mêmes, l'univers tout entier est, quant à son essence, une « *volonté objectivée* » ; car, du minéral à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, tout fait effort, tout désire vivre et durer, tout évolue selon ces lois constantes et d'après ces types invariables que Platon appelait les idées.

Nous ne suivrons pas Schopenhauer dans son étude des différents règnes de la nature, où chaque être est organisé « selon la volonté qui l'anime ». Quel que soit l'intérêt de ces développements, ils n'ont exercé que peu d'influence sur la philosophie qui va nous occuper.

Il en est de même du pessimisme issu du déterminisme de l'auteur. Le monde enfanté par la volonté est « le plus mauvais des mondes possibles » ; toutes les créatures paraissent nées pour s'entredévorer ; un instant de jouissance est le fruit de longues années de souffrances, et le mieux pour l'homme est encore de chercher à anéantir cette volonté, cause de tant de maux.

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1819 ; dans la 2^e et 3^e édition, (1844 et 1859), tome I, p. 3, sq.

(2) *Ibidem*, tome II, p. 733, sq. dans la 3^e édition.

Ces théories, reprises de nos jours par un penseur tel qu'ÉDOUARD DE HARTMANN, ont eu un grand succès en Allemagne, parce qu'elles avaient su emprunter au darwinisme récent quelques-unes de ses thèses les plus séduisantes et, surtout, parce qu'elles offraient à une génération rassasiée de thèses *a priori* la synthèse de l'expérience avec le raisonnement. Mais l'école expérimentale ne leur a fait que peu d'emprunts. Le vrai père de ce puissant mouvement est Herbart. Lotze se plaira à rendre hommage à la solidité de son point de départ, comme aussi à la puissance de sa dialectique (1). Tout en protestant énergiquement contre l'épithète de disciple de Herbart (*Herbartianer*) (2), c'est à ce philosophe qu'il devra sa méthode et quelques-unes des notions les plus importantes de son système.

Comme Fichte, Schelling et Hegel, HERBART revendique le titre de « disciple de Kant » (*Kantianer*) : « Je suis kantien, dit-il, mais kantien de 1828, non de l'époque des catégories et de la *Critique du jugement* », c'est-à-dire je suis kantien, mais mon criticisme est adapté aux besoins nouveaux de mon époque. Le point par lequel Herbart se rattache à Kant est la doctrine de la relativité de toutes nos connaissances. « Quand nous voyons et que nous nous représentons les choses, dit-il dans sa *Psychologie*, c'est nous-mêmes que nous voyons et que nous pensons, c'est une partie de nous-mêmes que nous faisons pénétrer dans les choses par la vue et par la pensée, car nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux et penser qu'avec notre esprit (3). »

Si la nature de toutes nos connaissances dépend de la constitution propre de l'être qui perçoit, Herbart a soin d'affirmer que la perception du monde extérieur n'est pas le produit exclusif du moi. « Nous pouvons accorder, dit-il expressément, que les choses ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent; mais nous ne pouvons croire un instant qu'il n'y ait absolument rien. »

Après avoir accordé à Kant que nous ne pouvons percevoir que des phénomènes, c'est-à-dire des apparences, il ajoute aussitôt que

(1) *Medizinische Psychologie*, p. 138, *Seele und Seelenleben*, etc.

(2) *Streitschriften* von Hermann Lotze, *Erstes Heft*, Leipzig, 1857, p. 5 et 8. *Kleine Schriften*, n° vol., p. 178; cf. *Microcosme*, 1, p. 203.

(3) *Psychologie als Wissenschaft, Einleitung*, Œuvres, tome v, p. 200.

toute apparence est une *indication* qui doit nous conduire à l'existence d'êtres ou de choses indépendantes de nous : *Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein.* » Ces simples mots marquent le point de départ d'une méthode nouvelle et créent un abîme entre la métaphysique de Herbart et l'idéalisme de Fichte. L'incertitude qui planait toujours sur la *chose en soi* et la résignation stoïque de Kant font place ici au désir de tirer des apparences, qui tombent sous nos sens, le maximum de connaissances possibles. Si nous ne pouvons jamais percevoir les choses d'une façon adéquate, du moins pouvons-nous arriver à une certaine connaissance de leur situation les unes par rapport aux autres. Cette position des choses est indépendante de nous et, par conséquent, doit avoir sa raison d'être dans la nature propre des choses réelles.

Au point de vue métaphysique, l'être en soi (*das Sein an sich*) consiste dans l'*absolue position* (*die absolute Setzung* ou encore *das schlechthin Setzen*) (1), c'est-à-dire dans une position indépendante de toute relation avec les choses ou les êtres du dehors, dans une position qui exclut toute condition, toute négation, toute restriction.

C'est cette première thèse positive de la métaphysique de Herbart qu'attaquera Lotze en demandant, et non sans raison, ce qui resterait de positif à l'être, si nous lui enlevions non-seulement les attributs par lesquels il se manifeste à nous, mais encore toute espèce de relations avec les autres choses.

Le concept métaphysique de l'être étant établi, que sont les choses comme causes de nos perceptions ?

Elles se résolvent en une multiplicité d'êtres simples, auxquels Herbart donne le nom de *réales* (*Realen*). Malgré les attributs variables que ces derniers éléments des objets peuvent revêtir à nos yeux, leur existence est aussi indépendante de notre perception que de tous les autres êtres. Chacun d'entre eux existerait, alors même que les autres n'existeraient pas. Ils sont éternels, car tout commencement, naturel ou surnaturel, d'êtres simples serait contradictoire. Leur nombre, quoique supérieur à toute évaluation humaine, est déterminé, car un nombre infini serait contradictoire. Ils ne sont pas par eux-mêmes des forces, comme les monades de Leibniz, mais ils acquièrent des énergies particulières par leurs rapports avec d'autres êtres simples.

(1) *Hauptpunkte der Metaphysik*, § 1^{er}, cf. *Allgemeine Metaphysik*, § 19, Remarque.

Quoique la nature de ces rapports des êtres simples entre eux reste assez obscure dans l'ensemble du système, nous avons ici en germe, dans les *réales* de Herbart, la théorie féconde d'une action et d'une réaction réciproques des êtres simples (*Wechselwirkung*), qui deviendra chez Lotze le point de départ d'une méthode et d'un système nouveaux.

Chez la grande majorité des *réales*, les influences extérieures ne donnent lieu qu'à des mouvements imperceptibles, à des perturbations internes, à ce que Herbart appelle des actes de conservation individuelle (*Selbsterhaltung*). En face d'une force étrangère, l'individu le plus rudimentaire résiste à l'action qui tendrait à l'anéantir ou à modifier ses attributs. Telle est la première forme de l'être. C'est l'effort pour durer, instinct de conservation inhérent à tout être simple.

Dans des circonstances déterminées, quelques-uns de ces êtres simples deviennent susceptibles de représentations ou d'états de conscience. Telles les âmes des organismes vivants les plus élevés. Tandis que la monade de Leibniz renferme en elle-même la source unique et suffisante de toutes ses représentations, ces âmes de Herbart tirent d'elles-mêmes (*aus sich selbst*) toutes leurs représentations, mais *elles ne les produisent* pas spontanément; elles les font naître sous l'influence d'autres êtres simples avec lesquels elles entrent en rapports. C'est ainsi que Herbart cherche à échapper à l'hypothèse de l'harmonie préétablie qui était la conséquence fatale des prémisses de Leibniz. Mais il laisse ouverte la question de savoir comment est possible l'influence d'un être simple et incapable de changements sur un autre être simple, également immuable. Car son hypothèse d'un mouvement de va-et-vient dans l'espace » (*Kommen und Gehen im Raume*) était renversée d'avance par la théorie d'un espace purement intelligible.

Herbart, en effet, n'accepte pas plus que Kant l'ancienne conception de la réalité objective de l'espace, mais il se sépare de la *Critique de la raison pure* en repoussant énergiquement la théorie de l'espace considéré comme une forme antérieure à toute expérience et innée à notre esprit.

Sa propre doctrine reste assez obscure et Lotze avoue n'avoir jamais bien pu saisir quelle sorte de réalité son prédécesseur accordait à l'espace en parlant d'« *apparence objective* » (*objectiver Schein*). M. Mauxion, en insistant sur la distinction de l'espace intelligible et de

l'espace sensible, a essayé de jeter quelque lumière sur cette théorie (1). Le premier espace, lieu des changements et des mouvements apparents, serait le résultat d'une opération inconsciente de l'esprit; le second, lieu des êtres réels, est une construction de la réflexion consciente, et c'est en lui que Herbart placerait ce « va-et-vient » des êtres simples, dont il a été question plus haut. Mais, ni l'un ni l'autre n'ont de réalité objective; ils existent aussi peu par eux-mêmes que les rapports que nous établissons entre deux langues, entre un idiome indoeuropéen et un idiome sémitique par exemple.

La distinction de Herbart était trop subtile pour pouvoir être adoptée par la majorité des penseurs allemands. Mais l'importance historique de sa doctrine est considérable; car elle a contribué à renverser la thèse, très répandue de son temps, de l'innéité des formes de l'espace et du temps, tout en se rattachant à Kant et à Leibniz pour affirmer de la façon la plus catégorique l'idéalité de ces notions. Cet essai d'explication était une indication précieuse, et l'historien peut, à bon droit, le considérer comme le point de départ des doctrines de Lotze, de Wundt et de Helmholtz.

La seule thèse importante de la philosophie de la nature de Herbart, qui ait été reprise par Lotze, est l'affirmation énergique que tous les phénomènes naturels doivent être expliqués par des modifications internes de l'être simple et non, comme l'admettaient presque toutes les théories mécanistes, par de simples changements de relations entre des atomes immuables. Cette thèse, du reste, était difficile à concilier avec ce que Herbart avait dit des *réales*, et ses disciples devaient être amenés tout naturellement à passer au mécanisme pur, en ramenant au mouvement toutes les modifications des êtres et des choses, ou à ouvrir enfin les « portes et les fenêtres » de la monade, pour lui permettre de mieux subir et de mieux exercer cette influence indiquée par Herbart.

La philosophie de la nature aboutissait donc à la même conclusion que l'ontologie, à l'impossibilité de maintenir le caractère immuable de l'être simple.

La psychologie qui découle des principes métaphysiques de Herbart a donné à la pensée allemande une impulsion beaucoup plus féconde que sa philosophie de la nature. Elle nous intéresse moins

(1) *La Métaphysique de Herbart*, Paris, 1894, p. 113-144 et 262-265.

directement que sa métaphysique, mais elle est trop intimément unie à cette dernière pour qu'on puisse l'en séparer entièrement.

De même que tous les *réales* de Herbart, la monade-âme est surtout caractérisée par ses efforts pour se conserver ; elle est « une substance simple, sans parties, sans pluralité aucune dans sa qualité ». Comme le faisait Benecke en même temps que lui, Herbart a toujours rejeté l'hypothèse des différentes facultés de l'âme humaine (1) ; il ne peut assez combattre les élèves de Wolf et de Kant qui ont fait « rétrograder » la psychologie en considérant l'âme au point de vue abstrait (2) ; selon lui, Leibniz et Locke avaient eu des vues plus justes en évitant ces « hypothèses mythologiques ». En face des constructions hypothétiques de ses prédécesseurs, Herbart a puissamment contribué à réveiller chez ses contemporains le goût du fait réel et de l'observation scientifique. Il a eu une intuition très vive d'une méthode psychologique plus exacte.

A une époque où la psychologie comparée était une science inconnue en Allemagne, il s'efforce d'étudier l'enfant, les fous, les malades, l'homme primitif pour mieux comprendre l'homme sain et cultivé. Il a même recommandé la psychologie ethnographique, en affirmant que la science de l'âme ne saurait être complète tant qu'elle ne considérerait l'homme que comme individu isolé ».

Quand Lotze, armé d'instruments nouveaux, appliquera à la psychologie la méthode expérimentale, il ne fera en réalité que suivre la méthode de Herbart qui regrettait de n'avoir pas les moyens « d'expérimenter sur l'homme ».

La tentative de Herbart pour exprimer nos états de conscience par des formules algébriques a été moins heureuse. Nous verrons Lotze appliquer de temps en temps les calculs mathématiques à la psychologie ; mais, tandis que plusieurs élèves de Herbart abusaient de cette méthode, Lotze saura le plus souvent éviter l'obscurité et l'aridité de leurs raisonnements. Soixante-trois ans après la publication de la *Psychologie* de Herbart (1816), après les efforts de DROBISCH, de CORNÉLIUS, de NAHLOWSKY, de VOLCKMANN VON VOLKMAR, Lotze était obligé de reconnaître que la tentative pour donner par les mathématiques une exactitude parfaite à la psychologie avait échoué. C'est que, selon une remarque fort juste de Lotze, dans ce domaine on ne peut

(1) V. l'*Introduction* à la *Psychologie expérimentale*.

(2) Il les appelle des « *Abstracteurs* » (*Absonderer*) de facultés humaines.

qu'admettre hypothétiquement des lois très simples et essayer d'en déterminer les effets par le calcul (1). Pour avoir force de loi, les résultats devraient être toujours contrôlés par l'expérience ; alors seulement on pourrait savoir si les lois dont on est parti sont justes. Mais, le plus souvent, cette comparaison avec les faits réels est impossible, puisque nous ne pouvons pas mesurer l'intensité de nos émotions, de nos sentiments, de nos volitions et de nos sensations diverses aussi exactement que des quantités matérielles. Voilà pourquoi nous ne savons pas si les résultats de cette psychologie mathématique sont absolument conformes à la réalité, quoiqu'on puisse accorder que les grandes lignes de notre vie, telles que les établit cette science, ne sont pas en contradiction avec l'impression générale que nous devons à notre sens intime (2).

Quoi qu'il en soit de la légitimité du calcul appliqué à la psychologie, Herbart a eu une influence féconde par son étude approfondie de nos associations d'idées et de nos représentations (*Vorstellungen*). Il a cherché à établir les lois générales des différents phénomènes psychiques et à étudier leurs rapports entre eux. Il a concentré toute la force de son analyse sur les phénomènes psychologiques inconscients et sur les nombreuses représentations qui sont « sur le seuil de la conscience » (*auf der Schwelle des Bewusstseins*), prêtes à apparaître à la moindre excitation.

Dans ce domaine, son esprit d'analyse scientifique a communiqué une impulsion nouvelle aux études psychologiques, alors trop négligées en Allemagne. Au moment où le découragement s'emparait des tronçons épars de l'école hégélienne, il a indiqué à la critique une voie nouvelle, partant du Kantisme, il est vrai, mais prenant, dès l'origine, une direction opposée à celle où s'était égarée l'école spéculative de Fichte à Hegel. En réalité, c'était là revenir à Leibniz sur les bases du criticisme.

C'est précisément dans ce retour à la *monadologie* qu'il faut chercher la grande importance *historique* du système de Herbart. C'est ce retour à Leibniz qui nous explique l'impulsion nouvelle et féconde donnée par Herbart au criticisme, dont il semblait qu'on ne pouvait plus rien tirer après tant d'essais infructueux. Introduire la monadologie

(1) Cours de Göttingue sur l'*Histoire de la philosophie allemande*. (1879, Semestre d'été.)

(2) Lotze, *ibidem*.

de Leibniz dans la philosophie critique, c'était faire pénétrer un ferment de vie nouvelle dans un système épuisé par un demi-siècle d'efforts.

Telle est, dans ses grandes lignes, la métaphysique à laquelle Lotze devait emprunter non seulement des thèses fécondes, mais jusqu'à sa terminologie. Il affirme lui-même que le but de sa philosophie est de chercher une *synthèse* entre la *thèse* de l'idéalisme hégélien et l'*anti-thèse* du réalisme de Herbart (1).

Pour juger équitablement le grand prédécesseur de Lotze, il faut songer « aux écueils qu'il a voulu éviter, au but constant de son opposition. » (2) Sa métaphysique a été, en effet, une réaction contre la dialectique de Hegel et contre l'idéalisme absolu de Fichte. Mais, comme toutes les réactions, sa critique a dépassé le but. Occupé à reconstruire un système réaliste sur les ruines de l'idéalisme, il n'a pas vu que celui-ci contenait aussi une part de vérité. Tout en reconnaissant que le mécanisme ne peut tout expliquer, il en fait trop « le maître du monde (3). » Ses êtres simples sont trop isolés dans leur éternelle impassibilité; ils manquent de force interne, de vie, de spontanéité, de solidarité surtout. Et on a pu accuser l'auteur, non sans quelque apparence de raison, de faire de son Dieu un *Deus ex machina*, destiné à suppléer à l'insuffisance du mécanisme des réales. Et pourtant, malgré ces lacunes, la métaphysique de Herbart indiquait aux philosophes à venir la marche à suivre; il fallait revenir de l'idée pure aux phénomènes réels, de la spéculation arbitraire à l'observation des faits. En un mot, ils s'agissait de concilier le réalisme et l'idéalisme. Schelling et Hegel avaient voulu combiner les deux doctrines en démontrant l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses: ils avaient fini par sacrifier le monde réel au moi qui pense. Herbart a essayé de relever le réalisme en réfutant l'idéalisme absolu, mais son mécanisme des réales risque d'aboutir à la négation de la liberté humaine et de la finalité dans l'univers.

(1) LOTZE, *Grundzüge der Logik*. § II.

(2) HERBART, *Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie*, § 125.

(3) S. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande*, tome IV, 1849, p. 590.

Après ces tentatives, la solution qui devait se présenter aux esprits tourmentés était un système mixte entre le réalisme et l'idéalisme, décidé à tenir autant de compte de l'évolution incontestable des êtres que de la puissance décisive de l'esprit. Il s'agissait d'étudier, d'une part le monde extérieur et ses lois rigides, d'autre part les lois mystérieuses de l'esprit; et, cette tâche une fois terminée, il fallait expliquer l'harmonie entre les lois de l'intelligence et les lois qui régissent l'univers.

L'histoire de la philosophie allemande, au milieu de notre siècle, montre pleinement combien étaient fécondes les indications de Herbart. A peine le grand promoteur était-il mort, que son système, presque méconnu de son vivant, réunit des disciples enthousiastes. A mesure que la dialectique de Hegel perdait du terrain, le réalisme de Herbart gagnait des partisans de plus en plus nombreux. Leipzig devint bientôt le centre de l'école nouvelle, comme Berlin avait été celui de l'école de Hegel. DROBISCH développa surtout la psychologie mathématique, NAHLOWSKY, contemporain de Lotze, concentra ses efforts sur l'analyse de la sensibilité et du sentiment, HARTENSTEIN et THILO furent les historiens du parti.

Ce qui manquait à l'école réaliste avant Lotze, c'était un métaphysicien proprement dit. Peut-être faut-il voir dans ce fait la preuve que les prémisses de Herbart portaient plutôt vers la psychologie et la physiologie que vers l'ontologie.

Il n'était pas facile, en effet, de tirer un système métaphysique des données premières du maître. Ses monades fermées devaient aboutir logiquement à l'harmonie préétablie de Leibniz ou à un mécanisme pur et simple. Aussi ses élèves devaient-ils glisser insensiblement vers l'empirisme et vers le matérialisme, ou transformer les prémisses mêmes du maître.

C'est ce dernier parti que prirent trois philosophes presque du même âge et dont le dernier — de beaucoup le plus important — va faire l'objet de cette étude.

Quand de grands esprits sont contemporains, il est souvent difficile de déterminer exactement ce que chacun d'entre eux doit à l'autre; il y a, entre les différents penseurs d'une même époque, une action et une réaction réciproques aussi utiles qu'inévitables.

Il en est ainsi de FECHNER, de TRENDLENBOURG et de LOTZE. Sans qu'on puisse comparer ces trois philosophes quant à l'influence

générale, il n'en est pas moins vrai que les deux premiers, un peu antérieurs au dernier, lui ont frayé la voie, tout en subissant plus tard son influence dans une certaine mesure.

Quoi qu'il en soit, Fechner et Trendelenbourg ont pour nous un grand intérêt : ils nous montrent, non seulement combien les contemporains de Lotze éprouvaient le besoin de revenir à un réalisme scientifique, mais encore combien ils avaient le sentiment de la nécessité de réviser les bases mêmes du réalisme de Herbart.

FECHNER, le physicien de Leipzig, comme Lotze élève de Weisse et ami d'Emmanuel Fichte (1), s'occupa surtout de « psychophysio-logie », science toute moderne, dont il est, après Weber, le vrai fondateur. Après avoir publié de belles études sur les rapports de l'excitation et de la sensation, il ébaucha une métaphysique idéaliste, quelquefois un peu fantaisiste et peu en rapport avec sa psychologie.

Au lieu de ramener, comme Herbart, la matière à des éléments simples, Fechner, suivant sur ce point la voie de Berkeley, considère le monde extérieur comme un ensemble de forces immatérielles ou de centres d'activité (*Kraftzentren*). La seule chose existant par elle-même, la seule réalité (*das Reale*) est le monde des esprits ou des âmes (*Geister oder Seelenwelt*), formant, comme dans le système de Leibniz, une échelle ascendante de l'âme la plus élémentaire jusqu'à l'âme la plus élevée. La conscience seule forme un lien entre les phénomènes multiples ; et, de même que ces derniers n'ont d'unité que dans la conscience qui les perçoit, de même tous les groupes d'esprits inférieurs ont leur unité dans un esprit supérieur, qui est l'Esprit universel.

Nous retrouverons quelques-unes de ces idées dans la métaphysique de Lotze et il sera impossible de n'être pas frappé de l'analogie des deux doctrines.

Quant à TRENDELENBOURG, il chercha à combiner le réalisme de Herbart avec l'idéalisme. Dès 1840, il attaqua énergiquement la logique de Hegel (2). L'idée directrice de son système est celle de

(1) Dans la *Préface* de son œuvre capitale, *Zendavesta*, en trois parties, Fechner se déclare lui-même disciple de Weisse et d'E. Fichte (I, *Vorwort*, p. xvi). Selon une hypothèse ingénieuse de M. Edouard de Hartmann, cet ouvrage, qui parut en 1855 et eut un grand retentissement, aurait fait naître, dans l'esprit de Lotze, le plan du *Microcosme*.

(2) *Logische Untersuchungen* von A. Trendelenburg, 1840.

finalité, qui, avec le mouvement, est l'attribut principal de la pensée aussi bien que de l'existence. C'est parce que ces deux attributs sont identiques dans les deux domaines de l'intelligence et du mécanisme que l'esprit peut connaître le monde réel et que l'harmonie est possible entre les lois de la nature et celles de la pensée humaine. Grâce à l'idée de finalité, *le réel* est subordonné à *l'idée* qu'il est destiné à réaliser, et l'idée suprême est *l'absolu*, dont la métaphysique doit s'efforcer de déterminer les attributs.

Quelle que soit l'influence que tous ces essais de métaphysique ont pu exercer sur l'évolution de la pensée de Lotze, ils prouvent combien les esprits scientifiques du milieu du dix-neuvième siècle s'étaient écartés de la dialectique transcendente. Ils accusent aussi une tendance toujours plus nette de la métaphysique allemande à restreindre la distance qui séparait le monde des choses du monde de l'esprit et à approcher d'une explication qui, à l'inverse du matérialisme, donnerait de nouveau à l'esprit la primauté sur la matière.

On voit comment, vers 1850, tout était prêt pour l'apparition d'une métaphysique nouvelle, reposant sur les résultats définitivement acquis du criticisme, évitant en même temps les écueils des systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel. La relativité de nos connaissances était un fait généralement admis par les philosophes, mais les disciples de Kant avaient montré les dangers d'un subjectivisme absolu. Beaucoup d'esprits sérieux hésitaient à admettre les résultats de la *Critique de la raison pure*, par crainte de tomber dans le scepticisme ancien ou dans le rationalisme moderne. On était loin de méconnaître les droits de la raison, mais on avait vu où elle mène lorsqu'elle perd de vue la réalité, pour s'élancer, sur les ailes de la dialectique pure, dans le monde transcendantal. Partout des tendances positives se faisaient jour, mais les tentatives des matérialistes avaient prouvé combien peu le mécanisme pur réussit à nous donner une explication de l'univers. On commençait à reconnaître que le secret de *l'être* doit être cherché dans ces *monades* ou *réales*, auxquelles aboutissaient les métaphysiciens réalistes aussi bien que les sciences naturelles, et on se demandait, non sans raison, si ces éléments simples étaient nécessairement aussi fermés, aussi indépendants les uns des autres que le pensait Herbart. Déjà il était prononcé, le mot capital de *Wechselwirkung*, indiquant qu'on avait entrevu la grande loi de solidarité entre tous les

êtres, la théorie des actions et des réactions réciproques de toutes les monades entre elles, théorie dont devait sortir une métaphysique nouvelle. Au besoin toujours plus impérieux de faits positifs venait s'associer l'intuition vague qu'on n'avait pas fait au sentiment sa part légitime. En face de l'impuissance d'une métaphysique transcendente, qui s'était targuée de tout expliquer, on se sentait de nouveau attiré par le mystère.

Et peu à peu, dans les écoles les plus opposées, on voyait naître le désir de remonter de Kant à Leibniz. On sentait s'affermir la conviction qu'il fallait abaisser les barrières qu'on avait élevées entre les différents êtres de la création. On commençait à pressentir que l'esprit universel pénètre la monade la plus infime aussi bien que l'âme humaine. Après avoir reculé devant l'accusation de panthéisme, on entrevoyait qu'on n'est pas disciple de Spinoza pour reconnaître que l'esprit divin pénètre toutes choses, et déjà on commençait à murmurer discrètement le mot de *panenthéisme* pour désigner la doctrine nouvelle.

On voit que, pour créer un système nouveau, il n'y avait qu'à réunir en un faisceau puissant toutes les indications émises vers le milieu du dix-neuvième siècle; il suffisait de donner une expression puissante et concrète aux aspirations latentes de toute une génération.

Jusqu'en 1841, personne n'avait réussi à réunir ces aspirations en un système bien ordonné. La physiologie et la psychophysique attiraient les esprits indépendants, mais ces sciences, pleines d'avenir, étaient encore trop peu avancées pour pouvoir servir de base à une ontologie nouvelle. On ne fonde pas une métaphysique sur des résultats isolés ou hypothétiques.

Il manquait à l'école de Herbart un esprit systématique, capable de grouper les éléments justes des différentes théories proposées par les adversaires de Hegel, en révisant le point de départ de la *Psychologie comme science*.

Il s'agissait de créer un système nouveau, tenant compte des expériences physiologiques, comme aussi des résultats définitifs de la critique de Kant, cherchant à satisfaire le besoin moderne de réalité et de faits concrets aussi bien que les tendances idéalistes et mystiques, innées malgré tout à l'âme germanique.

Telle est l'œuvre que Lotze va entreprendre. Il fut le vrai métaphysicien de l'école de Herbart ou, plus exactement, de l'école réaliste.

Homme de son temps, c'est dans la mesure où il a cherché à satisfaire ces aspirations multiples de ses contemporains qu'il mérite notre intérêt et notre sympathie.

CHAPITRE II

LA PERSONNALITÉ DE LOTZE

SES ÉTUDES, SES PRINCIPAUX OUVRAGES, SON CARACTÈRE ET L'ÉVOLUTION DE SA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

: Seine edle, anregende, bescheidene und liebgewinnende Persönlichkeit wird Allen unvergesslich bleiben. » (O. CASPARI, *H. Lotze*, p. 3.)

L'influence exercée par Lotze sur ses nombreux élèves et sur ses contemporains, en général, doit être expliquée par son talent de professeur, par l'élévation et l'aménité de son caractère, autant que par l'originalité de ses théories. Pour comprendre et pour juger son système, il faut donc connaître non seulement le milieu au sein duquel naquit sa philosophie, mais aussi l'évolution de sa pensée sous l'influence d'une double série d'études scientifiques et philosophiques. La tendance générale de son esprit nous expliquera sa méthode et les détails de son système, comme la connaissance de ses adversaires nous permettra de juger équitablement sa polémique.

On peut distinguer dans la vie de Lotze quatre périodes bien distinctes.

La première phase (1817-1838) comprend les années d'enfance et de jeunesse : elle est une préparation solide à la double tâche que notre auteur va entreprendre.

La seconde période (1838-1852) nous fera assister aux débuts du jeune professeur à Leipzig et à Göttingue ; son activité se partage presque également entre la médecine et la philosophie, tandis que ses goûts naturels le poussent de plus en plus vers la métaphysique. C'est pendant cette période que nous verrons se former son système philosophique sous l'influence de facteurs divers, tels que l'histoire naturelle, la médecine, la dialectique de Hegel, le réalisme de Herbart, les doctrines matérialistes.

A cette période créatrice succède une période de vulgarisation. Les résultats dispersés dans une foule d'ouvrages spéciaux vont être groupés et mis à la portée du grand public. C'est l'œuvre de la période de maturité (1852-1868), consacrée à la rédaction du *Microcosme* et d'une grande *Histoire de l'Esthétique en Allemagne*.

Mais cette exposition populaire de ses convictions philosophiques ne pouvait suffire à notre métaphysicien. Arrivé à la pleine possession de son système, il entreprend un exposé général de sa philosophie. C'est la dernière phase de sa carrière (1869-1881) ; on pourrait l'appeler la période de retour sur lui-même, la période de recueillement scientifique.

Nous allons esquisser rapidement les quatre grandes périodes de la vie de notre philosophe (1).

I^{re} PÉRIODE

LES ANNÉES D'ENFANCE ET DE JEUNESSE

(1817-1838)

Hermann Rodolphe Lotze est né le 21 mai 1817, dans la petite ville de Bautzen, au nord du royaume de Saxe. Il était ainsi, au sens le plus restreint du mot, un compatriote de G. E. Lessing et de J. G. Fichte ; il aimait à se féliciter d'être originaire de la même province que ces deux penseurs ; car il partageait avec le premier, qu'il prenait

(1) Tandis que Herbart a trouvé en M. Hartenstein un biographe distingué, il n'existe pas encore de biographie détaillée de Lotze. Nous devons les renseignements suivants aux amis et aux parents de notre auteur et aux articles nécrologiques de M. Rehnisch dans la *National-Zeitung* des 20, 23, 24 août 1881, N^{os} 390, 392 et 393 (édition du matin).

comme modèle de style, le désir de présenter un problème sous toutes ses faces, et il avouait volontiers avoir emprunté au second la thèse fondamentale de la suprématie de l'activité morale sur la connaissance pure.

Jeune encore, Hermann quitta Bautzen avec ses parents pour se rendre à Zittau, où son père était appelé comme médecin militaire. C'est là qu'il acquit les premières connaissances littéraires, d'abord à l'école primaire (*Elementarschule*), puis au lycée (*Gymnasium*) de cette ville.

Ce dernier établissement, qui remontait au siècle de la Réforme, avait conservé une certaine indépendance et possédait un personnel d'élite ; les cours du chef de l'école (*Rector*), Frédéric Lindemann, ainsi que les leçons de Léopold Emmanuel Rückert et de Henri Lachmann, inspirèrent de bonne heure à Lotze le goût des études classiques ; le jeune homme apprit si bien les langues mortes que, vingt ans après avoir quitté le lycée, il les connaissait encore assez bien pour pouvoir se reposer de ses travaux philosophiques en traduisant l'*Antigone* de Sophocle en un latin aussi élégant que poétique. A l'âge de seize ans et dix mois, il obtint le diplôme dit de maturité (*Abiturientenzeugniß* ou *Zeugniß der Reife*), avec les félicitations de ses maîtres qui l'engageaient depuis longtemps à continuer ses études pour entrer dans la carrière de l'enseignement.

Peu de jours après avoir quitté le lycée, à Pâques 1834, Lotze se fit immatriculer à l'université de Leipzig et suivit les cours de la faculté de médecine, dans le but d'embrasser la même carrière que son père.

Dès le premier semestre, ses goûts pour l'art et la poésie le poussèrent à unir l'étude de la philosophie à celle des sciences expérimentales. Il se sentait attiré par les doctrines de Fichte, de Schelling, de Hegel, et se fit inscrire au cours du métaphysicien Hermann Weisse, sous la direction duquel il étudia l'introduction à la philosophie, l'histoire de cette science, l'esthétique et la philosophie religieuse.

Ce choix du jeune étudiant est très caractéristique et pourra étonner les critiques qui ne connaissent de notre philosophe que les grandes œuvres de 1860 à 1880. Au moment même où des philosophes tels que Drobisch et Hartenstein représentaient, à Leipzig, le nouveau courant réaliste et attiraient à eux les esprits avides de nouveautés, Hermann Lotze s'attachait à un disciple de Hegel, et à un disciple de droite, à l'un de ceux qui voulaient ramener la philosophie allemande dans les voies de l'ancien spiritualisme.

C'est que Lotze n'a pas été amené à la métaphysique par les sciences positives ; pour lui, la philosophie n'était pas une science accessoire, mais son étude de prédilection. Nous retrouverons dans toute sa métaphysique des traces de cette double série d'études, et notre auteur lui-même considérera plus tard comme un grand bonheur de n'avoir pas abordé les problèmes philosophiques avec des idées déjà arrêtées en matière de physiologie ou d'histoire naturelle.

Aussi, est-ce avec une profonde reconnaissance que, plus tard, il rend hommage à Weisse ; dix-neuf ans après avoir quitté l'université, il songe avec regret à l'époque heureuse de sa jeunesse (*an diese schöne jugendliche Zeit*) (1) ; il remercie publiquement son premier maître, devenu son ami, des impulsions fécondes qu'il a reçues de lui.

Quel que fût cependant l'ascendant de Weisse sur son élève, celui-ci ne tarda pas à reconnaître combien peu le système de Hegel était définitif. La physiologie, qu'il étudiait sous la direction de Fechner, de Weber, de Volkmann lui en révéla les lacunes. Bientôt il arriva à la conviction que la métaphysique transcendente n'était qu'une magnifique construction sans fondement solide. Il comprit toujours mieux que la philosophie moderne ne pouvait négliger les découvertes des sciences naturelles et se sentit attiré de plus en plus vers l'auteur de la *Monadologie*, qui réunissait à ses yeux le génie de la science et celui de la philosophie.

Il commençait à entrevoir que, après les constructions *a priori* de Schelling et de Hegel, revenir à Leibniz serait pour la philosophie allemande un véritable progrès.

Ce pressentiment était devenu une conviction inébranlable lorsque Lotze fut arrivé à la fin de ses huit semestres réglementaires, sans avoir pu se rattacher à aucun des grands systèmes de la philosophie allemande. Ses études furent couronnées de succès, et, dès le premier mars 1838, il conquérait le titre de « Docteur en philosophie *antiquo ritu*. »

Le doctorat *antiquo ritu*, que l'université de Leipzig a conservé jusqu'en 1842 à côté de celui *per diploma*, consistait en un examen après lequel les candidats étaient proclamés « *magistri liberalium artium et philosophiæ doctores* (2). » Puis l'un des nouveaux docteurs faisait un

(1) V. *Streitschriften*, p. 6-7.

(2) V. *Repertorium der gesamten deutschen Litteratur*, édité par Gersdorf, vol. XVIII^e (*Litterarische Miscellen*, p. 54 sq.), et vol. XXXIV, p. 6 (*Litterarische Miscellen*, p. 76).

discours pour remercier la faculté. Hermann Lotze fut chargé de cette mission, et, quarante-trois ans après cette cérémonie, Hartenstein se souvenait encore de l'enthousiasme du jeune maître-ès-arts pour la science en général et tout particulièrement pour la philosophie.

Quelques mois plus tard, le dix-sept juillet de la même année, Hermann Lotze soutint sa thèse de Doctorat en médecine sur un sujet bien caractéristique au point de vue de ses travaux futurs : « *De futura biologia principis philosophici.* » Il y indiquait déjà quels doivent être les rapports de la physiologie et de la philosophie et ne craignait pas d'affirmer que la première ne saurait se passer de sa sœur aînée, dont elle doit devenir une auxiliaire puissante.

Avec cet ouvrage, la période d'études, au sens restreint du mot, peut être considérée comme terminée. Le jeune étudiant va devenir professeur à son tour.

II^e PÉRIODE

ÉLABORATION D'UN SYSTÈME PHILOSOPHIQUE

(1838-1852)

Après un court séjour comme médecin à Zittau, Lotze retourna à Leipzig pour y faire son stage de professeur (*sich habilitieren*), d'abord à la faculté de médecine (1839), puis à celle de philosophie (1840). A peine sa seconde thèse latine, d'ordre purement scientifique, est-elle terminée, il commence à étudier la notion d'espace dans une lettre à Weisse (1) et publie, dès 1841, sa première ébauche d'un système philosophique sous le titre de *Metaphysique* (2). On est surpris en songeant que l'auteur de ce livre n'avait que vingt-quatre ans, car le petit volume contient déjà les grandes lignes du système futur. La méthode surtout est celle de l'homme mûr ; elle est empreinte de ce caractère pratique qui distingue toute la philosophie de Lotze. On sent que l'auteur

(1) *Bemerkungen über den Begriff des Raumes; Sendschreiben an Dr. Ch. H. Weisse*, dans la *Revue Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* de E. H. Fichte, vol. VIII, (Nouvelle série, vol. IV.) Bonn, 1841, p. 1-24.

(2) *Metaphysik*, von Dr. Hermann Lotze, Leipzig, 1841.

a nettement conscience des besoins intellectuels de sa génération et voit combien la dialectique de Hegel s'était écartée des résultats les mieux établis des sciences naturelles.

Dès les fêtes de Noël 1842, Lotze fut récompensé de ses efforts. Au moment où l'on allumait les bougies du sapin traditionnel, il put présenter à sa fiancée le décret ministériel qui le nommait chargé de cours (*ausserordentlicher Professor*) à l'université de Leipzig.

L'activité littéraire du jeune professeur est prodigieuse. Chaque année voit apparaître un nouvel ouvrage, tantôt de médecine, tantôt de philosophie.

En 1842, c'est un volume de près de six cents pages sur *La pathologie et la thérapeutique générales* (1). Quoique traitant avant tout des questions de médecine et de physiologie, ce livre laisse pourtant percer, à chaque feuillet, l'intérêt croissant de l'auteur pour les problèmes psychologiques, le plaisir et la douleur, la sensibilité et l'insensibilité, le sommeil, le délire, le somnambulisme, la folie, les instincts, l'inconscience, les rapports de l'âme et du corps, en un mot, pour tous les états psychologiques qui accompagnent les diverses maladies.

En 1843 paraît la *Logique* (2), faisant suite à la *Métaphysique* de 1841, et dans laquelle la polémique contre Hegel devient plus énergique, de même que les divergences avec Herbart et avec Kant s'accroissent de plus en plus.

En même temps que ces ouvrages de longue haleine, Lotze publie deux études importantes, l'une d'ordre scientifique, l'autre philosophique. La première parut dans le « *Dictionnaire de la physiologie* (3), » publié sous la direction de Rodolphe Wagner; elle fut si remarquée que les éditeurs en firent plus tard la préface de l'œuvre entière. Sous le titre de « *Vie et force vitale* » (*Leben und Lebenskraft*), l'auteur ne se contente pas de poser nettement le problème ou plutôt le « mystère »

(1) *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*, von Dr. R. Hermann Lotze, Docenten der Medicin und Philosophie an der Universität Leipzig; Leipzig, 1842; 2^e édition revue et corrigée, 1848.

(2) *Logik* von Dr. R. Hermann Lotze, ausserord. Professor der Philosophie und Doc. der Medicin an der Universität Leipzig; Leipzig, 1843.

(3) *Handwörterbuch der Physiologie*, von Rudolph Wagner, 6^e livraison, Brunswick, 1843; *Leben. Lebenskraft*, vom Prof. H. Lotze in Leipzig.

de la vie ; il insiste sur la thèse qui deviendra l'idée directrice de sa métaphysique, celle de la force créatrice et organisatrice de l'esprit (*die gestaltende Kraft des Geistes*).

L'autre étude, une critique de l'ontologie de Herbart, parut dans la « *Revue de philosophie et de théologie* (1). » L'auteur prend une conscience de plus en plus nette de l'importance de la « *méthode exacte*, » mais il comprend aussi qu'on ne peut s'arrêter aux phénomènes. « Il n'est pas douteux, dit-il au commencement de son article, que nous devons partir de *ce qui est donné* ; mais la question est de savoir ce qui, dans les faits, nous oblige à faire des efforts pour chercher quelque chose de plus ». Pour le philosophe, le phénomène renferme une énigme ; on ne peut se contenter de le voir naître et disparaître ; il faut faire « un pas de plus pour essayer de l'expliquer » : « *Der Begriff eines Realen wie ihn Herbart entwickelt, ist selbst ein neuer Widerspruch, der einer eigenen Bearbeitung unterworfen werden muss.* »

Rien n'est plus intéressant que de voir ainsi le jeune savant, aux prises avec l'ontologie de Herbart, chercher sa voie et affirmer que la métaphysique doit s'efforcer de pénétrer le mystère que tout phénomène recouvre. « Quand même, s'écrie-t-il, nous ne devrions jamais réussir à la résoudre entièrement, cette énigme, nous ne cesserions pas d'en chercher la solution. »

La métaphysique de Herbart a été ainsi la pierre de touche sur laquelle Lotze a aiguisé ses forces ; c'est en la critiquant, en se l'assimilant bien souvent, qu'il a réussi à créer un système qui en est, dans une certaine mesure, la continuation historique.

A Pâques 1844, Lotze fut appelé par l'université de Göttingue à occuper la chaire de Herbart, vacante depuis près de trois ans. C'est à ce poste que notre philosophe accomplit sa grande œuvre littéraire et pédagogique. A l'âge de vingt-sept ans, il se voyait obligé de présenter à ses élèves toutes les branches de la philosophie et toujours deux ou trois d'entre elles parallèlement.

En Allemagne, un professeur de faculté fait un nombre de cours beaucoup plus considérable qu'en France. Dès le semestre d'été, Lotze dut donner cinq leçons par semaine sur *l'histoire de la philosophie depuis Kant* et quatre leçons sur la *logique*. Pendant l'hiver de 1844 à 1845,

(1) *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*, vol. XI^e, Tubingue, 1843, pages 203-234, *Herbart's Ontologie*, von Prof. Dr Hermann Lotze.

son activité professionnelle est plus considérable encore. Il fait à ses auditeurs cinq leçons de *psychologie*, quatre cours de *métaphysique* et trois de *physiologie générale* par semaine, en tout douze heures, sans compter les exercices pratiques des réunions privées (*privatissime*) appelées « séminaires ».

Arrivé au but qu'il poursuivait depuis longtemps et qui était d'échanger l'enseignement de la médecine contre celui de la philosophie, le jeune professeur n'en abandonne pas pour cela le laboratoire de physiologie. A Leipzig, le « privatdozent en médecine et en philosophie » avait partagé son temps presque également entre les deux disciplines. A Göttingue, la philosophie l'emporte décidément sur la médecine, mais la physiologie garde, comme science auxiliaire, une place importante dans les études du jeune professeur.

Deux nouveaux articles dans le dictionnaire de Wagner, l'un sur *l'instinct* (1), l'autre sur *l'âme et la vie psychique* (2), et surtout un grand ouvrage sur la « *Physiologie générale* » (3) (1851) en sont la preuve.

De même que, dans l'ouvrage de 1842, la physiologie menaçait de l'emporter sur la médecine, de même ici la métaphysique apparaît sans cesse au milieu des développements physiologiques qu'elle commence à diriger ou à inspirer. A chaque instant nous rencontrons des considérations générales sur la vie et son but, sur l'origine des choses et leur raison d'être, sur l'idéalisme et le matérialisme. On sent que le moment approche où la physiologie ne sera plus qu'un instrument et où les forces de l'auteur se concentreront sur la métaphysique.

Dans ses moments de loisir, Lotze met à profit les leçons de Weisse et les études préparatoires à son cours d'esthétique, en publiant deux articles sur *l'idée du beau* (4) dans les « *Etudes de Göttingue* », auxquelles il collabora pendant trente-sept ans. De temps en temps

(1) *Instinct*, vom Professor Lotze, dans l'encyclopédie « *Handwörterbuch der Physiologie* », 8^e livraison, Brunswick, 1844, (vol. II., p. 191-209).

(2) *Seele und Seelenleben*, même répertoire, livraisons 13 et 14, Brunswick, 1846 (vol. III, 1., p. 142-264).

(3) *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, Leipzig, 1851.

(4) *Ueber den Begriff der Schönheit*, dans la revue : « *Göttinger Studien* » de 1845, II, p. 67-125 et *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit*, même recueil, 1847, II, 1^e livraison, p. 73-150.

notre philosophe jette un coup d'œil sur les productions de la métaphysique française, pour laquelle il ne semble pas avoir éprouvé beaucoup de sympathie.

En 1844, à propos de l'étude d'Amand Saintes sur la vie et la philosophie de Kant (1), il s'indigne, dans les célèbres *Annales savantes de Göttingue* (2), de voir un penseur français affirmer que « Kant a apporté peu de nouveau » et que la conséquence de la *Critique de la raison pure* est de « dérober à l'esprit humain toute connaissance réelle », de le plonger dans un scepticisme *plus radical que celui de Hume* (3). »

Quelques mois plus tard, Lotze présente au public allemand l'*Histoire de la Révolution cartésienne* (4) de Francisque Bouiller (5). Il est intéressant de voir, à cette occasion, ce que le professeur de Göttingue pense de la philosophie de Descartes, qu'il salue comme une apparition grandiose (*grossoartig*). En demandant s'il est possible d'arriver à la vérité et à la certitude, le *Discours de la méthode* fait naître chez le lecteur les plus grandes espérances : un esprit qui a été souvent ballotté par les tempêtes de la vie embrasse du regard l'ensemble des résultats d'une riche expérience (*übersicht das Ganze einer reichen Erfahrung*), . . . il ne craint pas de s'insurger « contre les erreurs séculaires et les préjugés enracinés » ; et pourtant, « ce soleil des temps nouveaux n'est réellement majestueux que dans son aurore... le froid d'une attente déçue accompagne son lever. Lotze ajoute ces quelques lignes qui montrent combien il faisait peu de cas de notre philosophie française : « On comprend que les Français tiennent tant au souvenir de la seule époque où la philosophie ait réellement brillé de quelque éclat dans leur pays (6) ». Et, un peu plus bas, l'auteur affirme que l'étude de la philosophie est une occupation à laquelle les Français ne

(1) Amand Saintes, *Histoire de la vie et de la philosophie de Kant*, Paris et Hambourg, 1844.

(2) *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1844, p. 1390-1398.

(3) En français, dans le compte rendu de Lotze, qui a souligné la fin de la phrase.

(4) Francisque Bouiller, *Histoire et Critique de la Révolution cartésienne*, Lyon, 1842.

(5) L'article de Lotze parut, en 1844, dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, p. 1695-1710.

(6) Article cité, p. 1696.

sont pas habitués, et que, « malgré toutes les études possibles, ils n'ont pas encore développé en eux-mêmes les besoins de l'esprit philosophique, nécessaires pour que l'étude puisse conduire à l'intelligence pleine et entière de la philosophie. »

On comprend que, avec une telle conception de notre philosophie française, Lotze ne se soit pas beaucoup laissé influencer par elle.

Quant au livre de Francisque Bouiller lui-même, Lotze en critique surtout le style déclamatoire et emphatique, qui y remplace, dit-il, le langage sévère de la philosophie; en général, il lui préfère l'ouvrage de Bordas-Demoulin⁽¹⁾ sur le même sujet, travail qui partagea le prix de l'Académie avec le précédent, tandis que M. Renouvier n'obtenait qu'une mention honorable.

Ce que Lotze reproche surtout aux deux auteurs, c'est d'être restés soumis « au joug des dogmes et des préjugés héréditaires » ; comme la grande majorité des Français qui s'occupent de philosophie, ils n'ont même pas le sentiment des difficultés soulevées par les protestations de l'esprit libéral; ils sont incapables de remplacer les théories qu'ils attaquent par des doctrines positives.

Quand Francisque Bouiller résume son impression en disant : « Le Cartésianisme est mort, mais son esprit vit en nous : il est l'esprit même de la science, de la philosophie et de la civilisation des temps modernes », Lotze voit dans la première thèse une grande vérité, dans la seconde la mesure de la culture philosophique de l'auteur, dans la troisième une preuve que les Français n'ont jamais su comprendre la littérature et la philosophie étrangères.

D'une façon générale, ce qui étonne Lotze, c'est de voir combien peu les philosophes français de son époque ont traversé la crise par laquelle la métaphysique allemande avait passé avec Kant. Lui, pénétré des arguments de la *Critique de la raison pure*, plus familiarisé avec Kant qu'avec aucun philosophe antérieur, confond volontiers l'esprit philosophique avec l'esprit critique éveillé par le philosophe de Königsberg. Il est bien persuadé qu'on ne pourra faire avancer la métaphysique qu'en partant de la critique de Kant.

Nous avons insisté sur les deux comptes rendus précédents, parce qu'ils nous montrent la position que prend notre auteur vis-à-vis de la

(1) Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, 1843.

philosophie française et vis-à-vis du Cartésianisme. Nous passerons rapidement sur les nombreux travaux bibliographiques qui remplissent les dix premières années de Lotze dans sa nouvelle résidence. On est étonné du nombre et de la variété des sujets traités : la *physiologie*, à l'occasion de l'« *Esquisse d'un système des sciences* » de Chalybæus et des « *Recherches physiologiques* » de Hagen, la *psychologie*, à propos d'un ouvrage de Domrich sur les *états psychiques* et de *Nanna* de Fechner, la *logique*, à l'apparition d'un grand ouvrage de Læwe sur cette science, la *métaphysique*, peu après la publication des *Principes de philosophie* d'Ulrici, l'*art*, à propos de la *Vie d'une sorcière en tableaux* par Genelli et des travaux historiques d'Ernest Guhl, la *littérature* et la *morale*, enfin, à l'occasion d'une étude d'Eichendorff sur le *Romantisme allemand*.

Presque tous les sujets accessibles à un philosophe ont donc été traités par Lotze, et, dans ces articles si divers, on sent la décision d'un homme déjà mûr, en pleine possession de son système. Depuis l'arrivée de Lotze à Göttingue, son siège est fait. Si ses arguments se sont multipliés par la critique, l'ensemble de ses théories n'a pas varié. Il n'a pas eu à traverser, dans l'âge mûr, ces crises religieuses ou philosophiques par lesquelles ont passé Renan, Edmond Scherer, Colani, Ritschl. La plupart des penseurs allemands de ce siècle, commençant leurs études de philosophie à l'université, se sont trouvés lancés, de prime abord, au sein de la philosophie critique. Il en a été ainsi de Lotze. Familiarisé avec la philosophie de Kant avant même que l'esprit critique ait pu s'éveiller en lui, il n'a pas été obligé de passer du dogmatisme au criticisme. Le point de départ de l'évolution de sa pensée philosophique n'est ni Platon, ni Descartes, ni Leibniz, mais bien Kant et la *Critique de la raison pure*.

Le couronnement de la seconde période de la vie de Lotze est la publication de la *Psychologie médicale*, le dernier ouvrage dans lequel l'auteur ait encore poursuivi le double but qu'il s'était proposé pendant ses années de jeunesse : être utile à la médecine par la philosophie, et jeter une lumière nouvelle sur la psychologie par l'étude du système nerveux, des organes des sens, de tous les phénomènes physiologiques.

L'ouvrage, divisé en trois livres, commence — cela déjà est caractéristique — par une étude de l'âme humaine et de ses rapports avec le corps ; le second livre seulement traite du mécanisme de la vie psychique (*Mechanismus des Seelenlebens*), des sensations, des sentiments,

des instincts, de l'intuition d'espace, et la troisième partie étudie la conscience et l'inconscience, le développement normal et anormal de la vie psychique.

On voit qu'ici encore nous avons ce mélange de métaphysique, de psychologie, de médecine et de physiologie, qui est le trait caractéristique des premiers ouvrages de Lotze. L'œuvre est, comme l'auteur le dit lui-même, la conclusion (*der Abschluss*) des travaux précédents. Désormais Lotze va se consacrer exclusivement à la philosophie et à l'esthétique. Ses recherches scientifiques vont devenir un auxiliaire précieux, un point de départ, une arme de combat; elles ne seront plus un but. Trempé pour la lutte, muni de toutes les armes de ses adversaires, notre philosophe va entrer en lice contre le positivisme et le matérialisme.

Les fondements du système sont jetés; la période de vulgarisation va commencer.

III^e PÉRIODE

LES ANNÉES DE MATURITÉ ET DE VULGARISATION

(1852 — 1868)

Cette troisième période de la vie de Lotze est la plus heureuse de sa carrière. Entouré de l'affection d'une compagne qui savait s'intéresser à ses travaux, heureux des succès de ses trois fils, dont les deux aînés se préparaient à étudier la médecine, aimé et vénéré de ses élèves, entouré de l'estime et de l'affection de ses collègues, Lotze avait trouvé le calme indispensable à une œuvre de longue haleine.

La tranquillité d'une petite ville où les relations mondaines sont remplacées par des réunions intimes et familiales, la proximité de tout ce qui peut faciliter les recherches, les longs hivers du nord et les vacances prolongées des universités allemandes, tout contribuait à faciliter le travail de notre auteur. Les petits centres universitaires de l'Allemagne ne connaissent pas cette mort intellectuelle de nos petites villes de province; les universités régionales y ont depuis longtemps réalisé le but que nos jeunes universités françaises poursuivent avec tant d'énergie: être des foyers de vie intellectuelle, où les différentes branches du savoir humain, au lieu de vivre isolées les unes à côté des autres, puissent se prêter un mutuel appui.

Toutes les facultés intellectuelles de notre auteur pouvaient donc se développer harmonieusement dans le milieu le plus favorable. Ses goûts esthétiques, sa passion pour la nature et pour la musique trouvaient l'occasion de se satisfaire aussi bien que ses aspirations philosophiques. Parfois quelques semaines de vacances étaient consacrées à visiter de grands centres artistiques, tels que Munich ou Bayreuth, les bords enchanteurs du Rhin ou les sommets ombragés de la Forêt-Noire, les vallées sauvages des Alpes ou les lacs azurés de l'Italie septentrionale.

La réputation de Lotze commençait à se répandre dans toute l'Allemagne; des différentes provinces de l'empire futur, et même de l'étranger, les étudiants accouraient à ses leçons; et comme ils étaient bien reçus, les étrangers surtout, auxquels Lotze et sa famille s'efforçaient de rendre aussi agréable que possible le séjour d'une petite ville allemande!

Plusieurs universités auraient voulu avoir Lotze auprès d'elles; en une seule année (1866-1867), Berlin, Bonn, Leipzig lui offrirent une chaire. Aussi éloigné de l'orgueil dédaigneux de Hegel que de la vanité accueillante de Schelling, il ne se laissa séduire ni par les attraits d'une grande capitale, ni par les propositions les plus avantageuses. Il se laissa retenir à Göttingue par les prières de ses collègues, de ses élèves et par le désir de se consacrer entièrement à son œuvre littéraire.

En effet, c'est à mettre son système à la portée du grand public qu'il va employer tous les instants qu'il pourra arracher à ses occupations professionnelles. Il lui semblait que son œuvre ne serait pas complète tant qu'elle resterait exclusivement réservée aux savants et aux philosophes de profession. Par un grand ouvrage qu'il intitule *Microcosme*, il veut la rendre accessible au grand public. De 1853 à 1864, c'est sur les trois volumes de cette œuvre magistrale qu'il concentre le meilleur de ses forces intellectuelles.

Aussi les travaux secondaires deviennent-ils de plus en plus rares. Quelques critiques d'ouvrages de logique (1), de physiologie (2), de

(1) *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1854, numéros 158-160, p. 1580-1590: *Schlötter's Logik* (Göttingue, 1854.)

(2) Les plus importants sont, dans le même recueil: 1853, 174-177; p. 1737-1776: Pflüger, *Die sensorischen Functionen des Rückenmarks* (Berlin, 1853); 1854, 146-148, p. 1451-1475, Meisner, *Beiträge zur Physiologie des Sehorgans*, (Leipzig, 1854); 1855, 109-112, p. 1081-1112, *Fechner's Atomentehre...* (Leipzig, 1855).

psychologie (1), dans les *Annales savantes de Göttingue*, en 1853, une étude sur l'intensité des représentations (2) et un travail sur Lucrece (3); en 1857, un petit volume de polémique contre l'anthropologie d'Emmanuel Fichte (4); puis la traduction déjà signalée de l'*Antigone* de Sophocle, et c'est tout. On sent que le *Microcosme* absorbe Lotze tout entier, et que, même dans ses critiques des ouvrages d'autrui, il prépare souvent le terrain à ses propres théories.

Aussi, quel monument littéraire que cet ouvrage! « Le *Microcosme*, s'écrie M. Rehnisch, est une œuvre qui vient précisément à son heure (*ein Werk so ganz zur rechten Stunde!*). Au moment où les doctrines matérialistes menaçaient d'envahir tous les cercles intellectuels, où leurs partisans se targuaient et se vantaient bruyamment (*sich brüstend damit und pochend darauf*) de faire reposer leur enseignement sur la base granitique de l'expérience et terrorisaient les esprits, Lotze a prouvé à tous les hommes instruits que le matérialisme peut être la tendance d'esprit personnelle d'un certain nombre de naturalistes, mais qu'il ne sera jamais la philosophie des sciences naturelles...; il a montré que l'existence de l'âme, de Dieu, le libre arbitre ne sont ni des contes de nourrices ou de vaines chimères, ni des produits de la ruse des prêtres ou de la simplicité bornée de paysans franconiens... C'était là un adversaire d'une taille à laquelle les apôtres du matérialisme n'étaient pas habitués, un savant auquel ils ne pouvaient refuser une connaissance aussi approfondie de son sujet... Aux qualités solides du fond venaient s'ajouter celles de la forme, la noblesse et l'élégance d'un style qui ne porte plus trace des efforts de l'esprit... Dans aucun autre ouvrage le génie de Lotze ne s'est manifesté d'une façon aussi pleine et entière (5) ».

(1) *Ibidem*, 1856, N° 51, p. 498-507, A. Lemoine, *Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique*; N°s 52-55, p. 513-542, Volkmann, *Grundriss der Psychologie*, manuel conçu d'après les principes du réalisme philosophique (Halle, 1856); 1859, 93-95, p. 291 sq., H. Fichte, *Zur Seelenfrage, Eine philosophische Confession* (Leipzig, 1859.)

(2) Dans la revue : *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1853, nouvelle série, XXII, N° 2, p. 181-209, *Ueber die Stärke der Vorstellungen*.

(3) *Quaestiones Lucretianæ* dans la revue : *Philologus, Zeitschrift für das klassische Alterthum*, publiée par F. W. Schneidewin, 7^e année, (Göttingue, 1852), N° 4, p. 696-732.

(4) H. Lotze, *Streitschriften*, 1, Leipzig, 1857 : le 1^{er} volume seul a paru.

(5) *National-Zeitung*, 1881, N° 390 et 392.

Nous n'avons pas hésité à citer presque en entier ce passage de M. Rehnisch, parce qu'il nous montre l'impression produite par le *Microcosme*. Depuis les *Discours à la nation allemande* de Fichte et la *Logique* de Hegel, aucune œuvre philosophique n'avait provoqué un tel enthousiasme. En réalité, cet ouvrage n'est pas seulement le point culminant de l'œuvre philosophique de Lotze, il est le fruit de tous les travaux antérieurs de l'auteur. En voici le plan et l'idée générale.

Si grandes qu'aient été les découvertes des sciences naturelles, le mécanisme n'a pas une puissance égale dans tous les domaines de la nature. Dans le monde des corps inanimés, les lois mécaniques paraissent régner en souveraines; mais, dès que nous étudions la vie organique et tout particulièrement l'existence humaine, la plus mystérieuse de toutes, nous découvrons des phénomènes que ces lois rigides n'expliquent plus.

Et cependant, ce microcosme est le point de départ de nos connaissances. Un homme qui ne connaîtrait pas, par expérience, le sens des mots *être* (*sein*), *se transformer* (*sich verändern*), *agir* (*wirken*), serait incapable de les comprendre.

Tel est le point de départ du chef-d'œuvre de Lotze. Ici les découvertes scientifiques ne sont plus un but, mais une base. De la physiologie et du mécanisme de la vie (L. I), l'auteur s'élève rapidement à l'étude de l'âme et de ses facultés multiples (L. II). Il scrute les rapports de l'âme et du corps, l'influence réciproque du principe spirituel et du principe matériel. Il recherche jusqu'où pénètre cette vie spirituelle et quelle sorte d'existence on peut accorder à la matière (L. III). Puis il passe à l'étude du monde extérieur : nous voyons la nature sortir du chaos, nous en admirons l'unité, nous apprenons à connaître les conditions extérieures de la vie animale et de l'existence humaine (L. IV). Après la vie matérielle, la vie spirituelle, le langage et la pensée, la recherche et la connaissance de la vérité, la conscience et la morale (L. V). A ces considérations générales succède une étude détaillée des races, de leur caractère, des aptitudes propres aux deux sexes, de l'influence de la nourriture et du genre d'occupations (L. VI). Enfin, l'auteur fait passer sous nos yeux l'évolution historique de l'homme à travers les âges (L. VII), les progrès du travail, de l'art, de la science, de la vie religieuse, de la vie sociale (L. VIII); il aborde les problèmes les plus difficiles de la philosophie : l'être, l'idéalité de l'espace et du temps, la personnalité de Dieu, les rapports de la divinité avec le monde (L. IX).

Arrivé au terme de ce long voyage à travers l'histoire et la philosophie, l'auteur se recueille dans la contemplation de l'amour divin, cause première et cause finale de toutes choses ; il affirme, une fois encore, sa conviction ardente dans les progrès de la science : « Miracle et poésie, s'écrie-t-il, voilà ce que nous présente partout l'aspect de l'univers ; la prose n'existe que dans l'esprit de ceux qui appliquent leurs vues exclusives et bornées à d'étroits domaines du monde fini... Le devoir de l'homme n'est pas de se perdre dans l'extase d'une contemplation incessante ; il consiste à cultiver le domaine plus modeste de la vraie science, dont la puissance ne nous conduira jamais, il est vrai, à la possession de la terre promise, mais qui peut nous empêcher de trop nous égarer dans notre marche vers ce but. »

Avec ce plan grandiose, embrassant presque toute l'histoire humaine, le *Microcosme* peut être placé, dans la littérature philosophique, et même, selon M. Rehnisch, dans la littérature nationale de l'Allemagne, sur le même rang que les *Idées* de Herder et le *Cosmos* de Humboldt.

La puissance productrice de Lotze paraît inépuisable ; à peine le dernier volume de son *Microcosme* a-t-il paru qu'il se remet au travail, et, cette fois, pour présenter au grand public ses théories esthétiques, comme il venait de lui exposer sa conception de l'univers. Ce nouvel ouvrage fait partie d'une grande collection intitulée : « *Histoire des sciences en Allemagne dans les temps modernes* », et entreprise par « l'Académie bavaroise des sciences ». Les savants allemands les plus connus de l'époque, tels que Zeller, Dorner, Virchow, Sauppe, collaborèrent à cette collection, donnant chacun l'histoire de la branche à laquelle ils consacraient leurs forces. Lotze fut chargé de l'*Histoire de l'Esthétique allemande* (1), dont il retraça l'évolution depuis Baumgarten et Winckelmann jusqu'à Herbart.

Si éloigné de notre sujet que soit cet ouvrage historique, nous y trouverons cependant bien des indications relatives à la métaphysique de Lotze.

Il termine dignement la troisième période de la vie de notre philosophe.

(1) *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Munich, 1868, VIII, et 672 pages ; l'ouvrage est épuisé depuis de longues années.

IV^e PERIODE

LES DERNIÈRES ANNÉES DE LOTZE

(1868-1881)

Avec le troisième volume du *Microcosme* et l'*Histoire de l'Esthétique*, on aurait pu croire l'œuvre de Lotze terminée. Il eut été possible, en effet, de se faire une idée nette et précise de l'ensemble de son système. En réunissant les indications dispersées dans les trois volumes du *Microcosme* aux théories émises dans les ouvrages et dans les nombreux articles de la période créatrice, nous aurions pu écrire une étude historique sur la métaphysique de Lotze.

Mais l'infatigable professeur ne se déclare pas satisfait. Après avoir exposé ses convictions philosophiques au grand public, il entreprend de réunir tous les résultats de ses recherches métaphysiques dans une œuvre destinée aux philosophes de profession. Agé de plus de cinquante ans, célèbre dans toute l'Allemagne et même au delà des frontières de sa patrie, il considère que son œuvre ne sera terminée que lorsqu'il aura donné une forme scientifique définitive à l'ensemble de son système. Et, sans tarder, il se remet à l'œuvre, comme s'il avait pressenti que ses années étaient comptées. Sous le titre de « *Système de la Philosophie* » (1), il commence l'exposé complet de sa doctrine qu'il divise en trois grandes parties. En 1874 paraît la *Logique*, renfermant l'étude des lois de la pensée, du raisonnement et de la connaissance. En 1879 Lotze publie la *Métaphysique* qui comprend l'*Ontologie*, la *Cosmologie* et la *Psychologie*. La troisième et dernière partie devait contenir les théories esthétiques et morales de l'auteur ainsi que sa philosophie religieuse.

Un tel effort, ajouté à ses nombreuses occupations professionnelles, ébranlait peu à peu la santé de Lotze. Un mal qui remontait à une époque reculée attaquait les organes essentiels, sans que le philosophe en connût entièrement la gravité. Lorsqu'au commencement de

(1) *System der Philosophie*, I^{er} Theil : *Drei Bücher der Logik*, Leipzig, 1874, 2^e éd., 1880 ; II^{er} Theil : *Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig, 1879, 2^e éd., 1884.

l'année 1880, l'université de Berlin renouvela sa tentative de 1866, en lui offrant la chaire de Fichte et de Hegel, la situation du professeur à Göttingue avait considérablement changé. Il avait perdu l'épouse dévouée qui l'avait encouragé dans ses travaux ; ses deux fils aînés, qui avaient été reçus docteurs en médecine, avaient fondé une famille à leur tour ; le moment approchait où le plus jeune quitterait le toit paternel. Lotze avait vu mourir le collègue vénéré, l'ami fidèle, Henri Ritter, dont les prières avaient contribué à le retenir à Göttingue et auquel il avait pris l'habitude de confier ses impressions, ses doutes et jusqu'aux moindres scrupules de sa conscience morale angoissée. Il se sentait attiré à Berlin par la personnalité du philosophe Zeller, dont il venait de faire la connaissance et avec lequel on lui offrait de partager l'enseignement de la philosophie. Il fut enchanté d'un petit séjour qu'il fit, en juin 1880, dans la capitale prussienne, dont il voyait pour la première fois les vastes avenues et les rues monotones. Enfin, il espérait pouvoir se dispenser, à Berlin, d'une corvée à laquelle, depuis onze ans, il n'avait pu se soustraire que pendant peu de temps : celle d'examiner tous les samedis, comme membre d'une *commission scientifique d'examens* (*Wissenschaftliche Prüfungs-Commission für die Candidaten des höhern Schulamts*), les candidats à l'enseignement dans les écoles primaires supérieures ; il s'agissait de constater si ces jeunes gens possédaient, en philosophie et en pédagogie, les connaissances générales indispensables à un éducateur de la jeunesse, or, tout examen élémentaire est une mission que les savants allemands ont toujours considérée comme indigne d'un professeur de l'enseignement supérieur et qu'ils voudraient confier uniquement à des membres de l'enseignement secondaire.

Toutes ces raisons décidèrent Lotze à répondre à l'appel de l'université de Berlin. Au printemps de l'année 1881, il rejoignit son nouveau poste, sans cacher les regrets avec lesquels il quittait la petite ville où il avait été si heureux, et où, pendant trente-six ans, il avait exercé un véritable ministère.

On a fait souvent la remarque que rien ne paraît hâter la fin d'un vieillard comme de l'arracher brusquement au milieu dans lequel il a passé la plus grande partie de son existence pour le transplanter dans un milieu nouveau. Il semble que cette observation soit confirmée par la fin de la carrière de Lotze. Qui sait s'il n'aurait pu terminer son *Système de philosophie*, au cas où il serait resté à Göttingue ? Un

article posthume sur *Les principes de la Morale* (1) prouve combien étaient avancés les travaux préparatoires à la troisième partie de cette œuvre. Il est hors de doute que le voyage à Berlin, les conditions nouvelles où l'auteur se trouvait placé, les inconvénients d'une grande ville pour un sexagénaire contribuèrent à fatiguer un homme déjà affaibli par un excès de travail. Si le professeur se réjouissait d'avoir des auditoires de près de deux cents élèves, un tel succès amenait nécessairement un surcroît de travail.

Quelles que soient les causes qui ont pu hâter la mort de Lotze, il fut arraché à ses travaux trois mois après avoir quitté la chaire de Herbart pour occuper celle de Hegel et de Fichte, l'année même où l'Allemagne philosophique se préparait à célébrer le centenaire de la *Critique de la raison pure*.

Enlevé par la mort en pleine activité et au moment de ses plus grands succès, Lotze n'a pas connu, comme Herbart, les années d'affaiblissement et de décadence.

« Dieu, dit son ami Rehnisch au lendemain de sa mort, Dieu l'a rappelé à Lui au milieu de la moisson que son activité infatigable, trop intensive même, avait lentement préparée. Toujours et toujours son nom sera cité parmi ceux des maîtres qui ont fait entrer la philosophie dans la voie assurée des sciences. »

Telle est, dans ses grandes lignes, la carrière d'un savant, dont tous les efforts furent consacrés à l'accomplissement de ses devoirs professionnels et de son œuvre littéraire.

Le caractère bienveillant et avenant de Lotze n'a pas peu contribué à grouper autour de lui de nombreux disciples, attirés déjà par l'esprit très moderne de son enseignement.

Quoique d'une stature peu élevée et sans apparence, il avait une vivacité toute française. Toute sa physionomie révélait la conscience, l'ardeur au travail, l'effort du savant et du penseur. Opiniâtre dans la recherche de la vérité, il savait aussi avouer son impuissance et reconnaître le mystère chaque fois qu'un problème dépasse les limites de

(1) *Die Prinzipien der Ethik*, dans la revue « *Nord und Süd*, » vol. XXI, 1882, pages 339-354.

la connaissance humaine. Mais, lorsqu'il croyait être arrivé à la possession de la vérité, aucune considération intéressée ne pouvait lui imposer silence. Aucun maître n'a jamais eu une conscience plus nette et une idée plus élevée de la tâche d'un vrai professeur. Il était pénétré de la responsabilité encourue par tous ceux qui ont charge d'âmes. Il savait combien, en matière d'éducation, les plus petites choses deviennent importantes. Jamais il n'a eu ce don d'ironie souriante qui, de nos jours, a rendu populaires tant d'esprits distingués et leur a permis d'ébranler, comme en se jouant, les convictions les plus solides. Il méprisait ce rire aristocratique affecté par quelques-uns des chefs qui ont exercé le plus d'influence sur la jeunesse de notre temps. Sa critique était une critique féconde et salutaire. Il voulait reconstruire après avoir renversé. Il pesait les conséquences de son enseignement, les risques qu'il faisait courir aux caractères. Il voulait former des âmes, des êtres moraux, dignes de cet esprit universel dont leur être moral est, selon lui, un reflet ou une émanation. En un mot, Lotze était un directeur d'études au sens le plus complet et le plus élevé du mot.

Son jugement était d'une sûreté étonnante ; ses réponses étaient faites avec tant de calme et de réflexion qu'un Français l'accusait facilement, après une première entrevue, de quelque froideur, presque de pédanterie. Mais, dès qu'on était reçu dans son intimité, on était séduit par la bienveillance aimable, par la large hospitalité que les professeurs allemands accordent si volontiers et si généreusement à leurs auditeurs étrangers.

Dans ces réunions familiales, on abordait alternativement les sujets les plus divers. Aux problèmes de psychologie ou de métaphysique succédaient des questions de pédagogie, de philologie, de littérature contemporaine. Nos auteurs français tenaient une grande place dans ces entretiens ; Lotze, si sévère pour nos philosophes, plaçait volontiers nos romanciers au dessus des prosateurs allemands ; il avait une préférence pour Alphonse Daudet, mais appréciait aussi les grands drames de nos romantiques qui lui rappelaient les œuvres de la période de crise (*Sturm-und Drangperiode*). L'art, enfin, et les chefs-d'œuvre de l'Italie fournissaient à notre philosophe une mine féconde de sujets intéressants. L'auteur du *Microcosme* semblait oublier alors que ses interlocuteurs n'étaient que des commençants et les laissait s'abandonner aux charmes d'une discussion instructive et féconde.

Beaucoup de ces jeunes gens qui venaient ainsi puiser auprès du célèbre professeur l'amour de l'art, de la littérature, de la métaphysique, sont devenus des maîtres à leur tour. Citons seulement MM. Edmond Pfeiderer, le savant historien d'Héraclite, O. Caspari, le distingué professeur de Heidelberg, et Rehnisch, auquel nous devons la publication des principaux cours de Lotze.

Elèves et auditeurs, amis et collègues, tous ont conservé une reconnaissance profonde et une admiration sincère pour l'homme dont la carrière tout entière a été une vie de labeur et de dévouement. Ils lui ont rendu pleine et entière justice, en attendant que l'histoire lui accorde le rang qu'il mérite dans l'évolution de la pensée philosophique et religieuse en Allemagne.

CHAPITRE III

MÉTHODE PHILOSOPHIQUE DE LOTZE

SOLIDARITÉ D'UNE MÉTHODE PHILOSOPHIQUE
AVEC LES SCIENCES EXPÉRIMENTALES
ROLE DES INFLUENCES RÉCIPROQUES
ENTRE LES ÊTRES (*Wechselwirkung*)
ROLE DE LA VALEUR D'UNE CHOSE (*Werthurtheile*)
ET DES CAUSES FINALES
ROLE DU SENTIMENT, DU RAISONNEMENT
ET DE L'HYPOTHÈSE
LOTZE ET LE MATÉRIALISME

« Hæc Methodus non progreditur
ab arcana natura Dei. »

(MÉLANCHTON, *Loci* de 1535, *Corp.*
Ref. XXI, p. 256.)

Le succès et l'influence d'un système philosophique dépendent presque toujours de sa méthode générale plus encore que des conclusions auxquelles il aboutit ; car c'est à la méthode que se reconnaissent les disciples du même maître, tandis qu'ils divergent le plus souvent quant aux résultats définitifs.

Et la mesure de l'influence et de la valeur d'une méthode philosophique nous est donnée par ses rapports avec les besoins intellectuels

du moment. Il s'agit de savoir comment, étant donné un degré déterminé de culture intellectuelle à un moment précis de l'histoire, le métaphysicien cherche à faire pénétrer ses contemporains au delà des phénomènes ou « *derrière eux* », selon l'expression de Lotze. Une métaphysique qui serait en avance sur son temps aurait aussi peu d'action réelle et vraiment utile qu'une métaphysique arriérée ou dépassée. Car la première condition d'une méthode philosophique est d'être de son temps : elle doit correspondre au niveau intellectuel et moral d'une époque donnée, et elle sera vivante et féconde dans la mesure où elle répondra aux aspirations les plus profondes d'une génération entière (*den tieferen Bedürfnissen des Volkes*) (1). Son influence dépendra donc de ses rapports avec les autres sciences, et, dans nos temps modernes, de ses rapports avec les sciences physiques et naturelles.

Voilà pourquoi, depuis le commencement de ce siècle, les progrès de la physique, de la chimie, de la médecine et de la physiologie ont exercé une influence décisive sur les méthodes philosophiques. Aux grandes découvertes de l'histoire naturelle, de la paléontologie, de l'anatomie comparée a correspondu en Angleterre, en Allemagne, en France une métaphysique nouvelle. A ces rapports incontestables avec les sciences positives, il faut encore ajouter, surtout en Allemagne et en Angleterre, les rapports avec les sciences religieuses (dogmatique, exégèse, archéologie chrétienne, etc.)

La méthode de Lotze va nous fournir une nouvelle preuve de cette solidarité de la métaphysique avec les autres branches du savoir humain. Jamais peut-être, dans l'histoire de la philosophie allemande, il n'avait été plus nécessaire de tenir compte des progrès des sciences expérimentales. La contradiction, toujours plus flagrante, entre les découvertes des sciences empiriques et les résultats d'une méthode philosophique *a priori* avait fait naître la défiance ou le scepticisme, non seulement dans l'esprit de la jeune génération, mais même chez les plus anciens disciples de Schelling ou de Hegel. Plus que jamais,

(1) H. Lotze, dans la revue : *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* de E. Fichte, vol. XI, Tubingue 1843, p. 203. Lotze a été l'un des premiers à se rendre compte de cette nécessité ; les articles de 1843 à 1850 sont très caractéristiques à ce point de vue.

les grandes découvertes des sciences naturelles avaient séduit les imaginations. Une génération avide de faits, passionnée pour l'expérience, éprouvait aussi peu de sympathie pour la méthode hypothétique de Hegel que pour la méthode mathématique de Herbart (1).

C'est pour répondre à ce besoin de faits positifs que Lotze recommande une méthode plus pratique. Admirablement préparé à l'étude des faits par ses travaux de médecine et de physiologie, il veut partir de l'étude du *microcosme* pour chercher à comprendre le *macrocosme*. Au lieu d'étudier ce que la chose, l'absolu, les lois sont en soi, il se demandera quels sont les rapports des choses, de Dieu, de telle ou telle loi avec nous, et il étudiera ces rapports qui ont l'avantage d'être à notre portée. C'est l'étude de ces influences qui sera le point de départ de notre philosophe, point de départ infiniment plus solide que celui de la dialectique de Schelling ou de Hegel, car il repose sur l'expérience et non sur le raisonnement pur.

Et, après avoir étudié les rapports des choses avec nous, Lotze se mettra à étudier les actions et les réactions des choses entre elles. C'est dans ces rapports, dans cette faculté d'exercer et de subir des influences (*Wechselwirkung*) qu'il cherchera l'essence de l'être. L'idée exprimée par ce mot presque intraduisible de « *Wechselwirkung* » va devenir le trait caractéristique de toute sa métaphysique, le but de ses recherches, le point de départ de ses raisonnements, si bien qu'on pourrait appeler son système tout entier *la philosophie des actions et des réactions réciproques* ou « *l'étude des influences que les êtres exercent les uns sur les autres* ».

L'esprit humain n'est pas au monde pour imposer aux choses ce que Kant appelait « les formes de l'entendement », c'est-à-dire pour les soumettre à ses propres lois; il n'a pas les moyens de sortir de lui-même pour créer, en quelque sorte, le monde extérieur, comme le prétendait

(1) Cette aversion des contemporains de Lotze pour la méthode de Hegel s'est exprimée dans une foule de vers satiriques, de pamphlets devenus populaires en Allemagne :

Bet immer deinen Rosenkranz
Von kind'schen Hegelphrasen,
Gepriesen wird der Firlefanz
Von Vettern und von Basen.

(Halle'sche Lit. Zeitung, 1839).

Kauft sich eine Portion Absoluten,
Und hat er's, kann er dreisten Muthes
Jedwedem lachen in's Angesicht,
Dem's an der Redensart gebricht.

(SCHWENCK, *Lit. Charakteristiken*, 1847, p. 352).

Fichte; il doit encore moins renoncer, par indifférence ou par un acte de désespoir, à étudier les choses, comme le pensent les sceptiques modernes.

Non; la réflexion philosophique a un but en même temps plus utile et plus accessible; elle doit concentrer tous ses efforts sur la *valeur* (*Werth*) des choses pour nous et au point de vue de l'ensemble. C'est en cela que réside le grand intérêt de la spéculation métaphysique. Si tous les êtres sont doués, à un certain degré, de la faculté d'agir sur les autres, si la vie de tout individu dépend des influences extérieures des êtres qui l'entourent, aucune étude ne saurait être supérieure à celle de ces influences, aucune méthode philosophique ne peut avoir un point de départ plus solide et en même temps plus fécond et plus utile.

D'après ces prémisses, à côté des jugements «*théoriques*» ou «*scientifiques*» (*theoretische Urtheile*), Lotze admettra des jugements *pratiques*, des jugements sur la valeur d'une idée ou d'une chose à notre point de vue (*Werthurtheile*). Voilà pourquoi le mot *Werth*, valeur, jouera dans sa métaphysique un rôle si considérable. *Werthurtheil* (1) (jugement de valeur), *praktischer Werth* (valeur pratique), *religiöser Werth* (valeur religieuse), *moralischer Werth* ou *ethischer Werth* (valeur morale), tels sont les termes qui, après celui de «*Wechselwirkung*,» reviennent le plus souvent dans ses nombreux ouvrages (2). La *valeur* d'une idée deviendra un argument important quand il s'agira de décider de sa justesse ou de sa réalité. «*Die Welt der Werthe wird der Schlüssel für die Welt der Formen.*» Le monde des jugements pratiques devient la clef du monde des formes» (3). Quand Lotze examinera le problème de la

(1) Nous n'avons pas encore de mot français correspondant à celui de *Werthurtheil*. M. Emery a proposé la traduction de *Jugement qualificatif*, et M. E. Bertrand celle de *Jugement appréciatif*. Toutes deux donnent de l'expression allemande une idée fausse ou inexacte. Les termes de *jugement d'intérêt* ou de *jugement ad valorem*, employés par M. Ménégoz, rendent fort bien l'idée. Nous avons employé nous-même, dès 1893, les expressions de *jugement pratique* et de *jugement de valeur*, qui nous ont paru plus françaises.

(2) V. outre les grands ouvrages : *Seele und Seelenleben*, § 58 ; *Ueber den Begriff der Schönheit*, fin du chapitre IV ; *Kleine Schriften*, éditées par Peipers, II, p. 273 ; 379 ; 333 ; III, 422, 420 ; I, 282, 298 ; III, 203, etc., etc.

(3) C'est ainsi que l'un des disciples les plus distingués de Lotze, M. Hugo Sommer, résume la méthode de son maître : *Zum Andenken Lotze's, Preussische Jahrbücher*, XLIX, p. 659.

liberté, il se demandera quelle est pour nous la valeur de cette idée ; en philosophie religieuse, il semble même que cette notion de valeur prenne la force d'un argument scientifique, car Lotze repoussera une conception comme fausse « parce qu'elle n'a pas de valeur religieuse », et il ne nous donnera pas d'autre motif (1). Les postulats de la raison pratique de Kant vont être érigés en arguments ayant une valeur théorique. Ce qui n'était, pour le philosophe de Königsberg, qu'un pis aller va devenir une méthode théologique.

Il y a même plus. Non seulement la *valeur* d'une chose nous déterminera à admettre celle-ci comme réelle, mais encore elle nous donnera la mesure de sa durée. « Rien ne nous confère le droit d'admettre que ce qui existe *actuellement* existera nécessairement *toujours*. » Les êtres ne dureront que tant qu'ils auront une valeur au point de vue de l'ensemble. Cela seul subsistera éternellement — Lotze l'affirme de la façon la plus nette — qui aura un rôle à remplir dans l'harmonie de l'univers : « *Das wird ewig dauern, was um seines Werthes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muss; das Alles wird zu Grunde gehen, dem dieser erhaltende Werth gebricht.* » (2)

La loi suprême qui règle la durée des choses et des êtres ici-bas est donc celle-ci :

Le sort de chaque être est déterminé par sa valeur ; chaque être sera traité selon les droits qu'il aura su acquérir : *Jedem Wesen wird geschehen nach seinem Recht* (3).

On devine l'importance — et peut-être le danger — que cette conception de la valeur d'un être aura en psychologie, quand il s'agira de déterminer la durée de l'âme, en théologie, quand Lotze abordera les problèmes eschatologiques.

Et, comme la valeur d'une chose est en corrélation intime avec la cause finale, ce sont, en réalité, les *causes finales* qui dirigent la méthode de Lotze. C'est un « *idéalisme téléologique* » qui est le terme de sa première ébauche d'une métaphysique : « *in diesem teleologischen Idealismus hat unsere Betrachtung sich aufgelöst* (4). » C'est la connaissance ou le pressentiment de *ce qui doit être* qui nous ouvrira la connaissance de

(1) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 59, 2^e éd., p. 63 — 64.

(2) *Microcosme*, vol. I^{er}, livre III, chap. 5^e, 3^e éd., p. 439.

(3) *Ibidem*, p. 440, comparez vol. III, livre III, chap. 2^e (fin).

(4) *Métaphysique* de 1841, p. 329.

ce qui est. « Nur die Einsicht in das, *was sein soll*, wird uns auch die eröffnen in das, *was ist* » (1). Car tout fait, tout phénomène, toute évolution d'un point à un autre, toute action et toute réaction des choses, en un mot, tous les changements perceptibles à la surface de ce monde « sont subordonnés au bien de l'ensemble, dont chaque partie a reçu non seulement l'existence, mais encore la faculté d'agir et de réagir ». (*Die wirkungsfähige Natur.*)

Ainsi, la méthode *a priori* de Schelling et de Hegel est remplacée par une méthode plus *positive*, nous dirions volontiers plus *utilitaire*, si le mot ne risquait d'être pris en mauvaise part. La philosophie transcendente n'avait songé qu'aux exigences de la raison pure ; la méthode de Lotze est une réaction contre cet abus du raisonnement au nom du simple bon sens, qui commençait à revendiquer ses droits au sein des peuples germaniques.

Cette tendance pratique s'est manifestée dès la première édition de la métaphysique de Lotze et n'a fait que s'accentuer vers la fin de sa carrière ; nous la verrons traverser toute sa philosophie comme le fil rouge caractéristique dont parle Goethe dans ses *« Affinités électives »*.

Dans la théorie de la connaissance, elle remplacera l'étude de la *« chose en soi »* par l'examen des rapports de la chose avec nous-mêmes.

Dans le chapitre sur la substance, elle poussera Lotze à concevoir l'essence de tous les êtres par analogie avec notre propre moi.

Dans la théorie de la cause, elle cherchera à expliquer toutes les influences du dehors par analogie avec celles que nous exerçons autour de nous et que nous subissons de la part du monde extérieur.

Dans la doctrine de Dieu, ce qui importera avant tout à Lotze, c'est de savoir et de mettre en pleine lumière ce que le Tout-Puissant est *pour nous*.

En théologie, la même méthode poussera notre auteur à rejeter à l'arrière-plan les problèmes métaphysiques pour rechercher ce que le Christ, le Saint-Esprit sont pour nous.

Tenir compte de tous les besoins légitimes de l'âme humaine et ne jamais perdre de vue l'homme lui-même avec ses intérêts pratiques,

(1) *Microcosme*, vol. I^{er}, livre III, ch. 5^e (fin).

tel était le but de Lotze en créant une méthode nouvelle. Et, comme le sentiment joue un rôle considérable dans la vie réelle et dans la formation des jugements pratiques, Lotze lui fait une grande part dans sa métaphysique. Artiste et poète par nature, il aimait à écouter ces « désirs du cœur » (*Wünsche des Herzens*), auxquels il faisait appel si souvent. Il ne cessait d'affirmer que, vouloir supprimer l'une des sources de la connaissance, sous prétexte qu'elle n'a pas la clarté lumineuse de l'expérience sensible, est « un sacrifice inutile et funeste » (1). Il s'écrie naïvement : « Je veux ajouter expressément que je suis *assez du vieux temps* pour être sensible aux besoins religieux » (2). Dans sa philosophie, le sentiment ne jouera pas le rôle prépondérant qu'il avait eu dans les systèmes de Jacobi ou de Schleiermacher, mais il entrera en ligne de compte; sans doute les pressentiments de ce qui est supra-sensible (*Ahnungen des Uebersinnlichen*) n'ont pas « la force persuasive » de la connaissance sensible; ils restent souvent vagues et indécis, et pourtant ils pourront emporter la conviction *lorsqu'ils ne seront pas contraires aux faits bien établis par la science*.

En réalité, cette méthode était, au sein même de l'école de Kant, une revanche du sentiment sur la raison pure, la proclamation des droits du cœur à côté de ceux de l'intelligence. Et, ce qui est plus caractéristique, c'est qu'ici nous n'avons pas affaire à un mystique, à un rêveur, à un exalté, mais à un homme de science, armé de toutes les ressources de la physique et de la chimie.

Lotze, cependant, est bien éloigné de vouloir se borner aux résultats de l'expérience et aux suggestions du sentiment. Sa méthode pratique n'exclut pas les lois de la pensée. Après l'étude des impressions que les choses font sur nous et de leur valeur au point de vue de l'ensemble, il faudra faire un pas de plus. Notre connaissance ne peut être limitée aux apparences (*Schein*); elle ne peut être privée de tout rapport avec l'essence des choses. Il doit y avoir un rapport entre l'apparence et le mode d'existence des choses; c'est ce rapport qu'il s'agira de déterminer dans la mesure du possible. Ici interviendra le raisonnement. Si nous ne pouvons connaître l'essence de la chose

(1) V. la *Préface* de la première édition du *Microcosme*.

(2) *Métaphysique*, traduction de Duval-Lotze, § 233, p. 477.

d'une façon adéquate, nous la connaissons au moins *comme cause des impressions par lesquelles elle agit sur nous*. C'est là le principe qui devra diriger notre théorie de la connaissance. Ce n'est pas l'essence des choses qui nous expliquera leurs rapports entre elles ; c'est l'apparence qui devra nous *guider* (*uns anleiten*), lorsque nous essaierons de « *deviner* » (*errathen*) quelle peut être la nature des choses (1).

Pour Lotze, comme pour Herbart, chaque apparence est donc *une invitation* à poser l'existence d'une chose réelle (2).

Deviner quelle *doit être* l'essence des choses, c'est-à-dire essayer de la déterminer par le raisonnement, voilà à quoi est réduit le savant parvenu au terme de ses recherches. *L'hypothèse* joue donc son rôle dans la philosophie de Lotze, dès que l'expérience nous fait défaut.

Là où la connaissance sensible est contrainte de s'arrêter, là commencera le rôle des lois de la pensée. Si Lotze s'est défié d'elles, s'il n'a pas voulu leur accorder la prépondérance qu'elles avaient dans les grandes constructions métaphysiques de son temps, c'est pour pouvoir d'autant mieux s'en servir là où il n'aurait pas d'autre source d'information.

« Pour nous, dit Lotze dans un compte rendu de sa *Psychologie médicale*, nous accorderons à l'expérience l'importance qui lui revient, mais nous devons attribuer une valeur égale aux principes du jugement (*jenen Principien der Beurtheilung*), dont dépendra notre conception de l'univers (3).

Mais l'hypothèse et la déduction ne seront admises que lorsque tous les rapports des choses avec nous et entre elles auront été observés. Le point de départ restera l'étude des apparences, variables et contingentes sans doute, mais placées à notre portée.

Les faits d'abord, l'hypothèse et le raisonnement ensuite, telle est la loi de la nouvelle école « *réaliste* » ou « *exacte* » (*exakte Philosophie*), issue de Herbart et de Lotze; c'est par là qu'elle se distingue, non seulement du matérialisme strict, qui ne veut admettre partout que des faits et des mouvements, mais encore de l'idéalisme subjectif, qui, par

(1) *Microcosme*, vol. III^e, livre VIII^e, chap. 1^{er}, 1^{re} éd. p. 233-234.

(2) V. HERBART, *Allgemeine Metaphysik*, § 199.

(3) *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1852, pages 993-994.

sa « thèse orgueilleuse de l'identité de la pensée et de l'être (1) », risque de supprimer l'existence des choses extérieures.

Ainsi Lotze va suivre, comme philosophe, la marche qu'il avait suivie comme naturaliste.

L'histoire naturelle ne commence-t-elle pas par l'étude consciencieuse des phénomènes isolés, si mystérieux et contradictoires qu'ils paraissent au premier abord ? Elle part de l'expérience et des faits donnés, puis elle s'efforce de déterminer, par les lois générales de la pensée, les principes qui régissent l'existence et l'évolution des êtres ; elle recherche patiemment les causes générales qui expliquent telles ou telles contradictions particulières (2).

Ainsi conçue, la méthode de Lotze est, au sens le plus complet du mot, une méthode de conciliation. Son rôle est de faire cesser l'opposition entre la métaphysique et les sciences, entre les sentiments et le raisonnement. « Réconcilier » (*versöhnen*) la philosophie et la science, la « raison pratique » et la « raison théorique », tel est le but de notre philosophe, ou, plus exactement, ce qu'il se propose, c'est de créer une métaphysique qui puisse être, en quelque sorte, la suite des autres sciences, comme elle-même devait trouver sa continuation dans les sciences religieuses.

La préface de la première édition du *Microcosme* est très caractéristique à cet égard. Notre auteur y indique clairement son intention de suivre une méthode qui tienne compte des découvertes les plus récentes de la science, sans se confondre avec celle du matérialisme. Après avoir montré combien est ancien l'antagonisme (*Zwist*) entre les aspirations du cœur et les résultats des sciences humaines, l'auteur constate qu'il a fallu renoncer aux rêves élevés de l'homme religieux : dans son enthousiasme, celui-ci se faisait du monde une image plus belle, plus poétique que la simple réalité. A mesure que la science a fait des progrès, la plupart des hypothèses les plus séduisantes de la métaphysique ont dû être abandonnées. Il a fallu renoncer à toutes ces belles illusions qui, partout, laissaient entrevoir le doigt d'une puissance supraterrrestre. Après des siècles de recherches et d'hésitation, la science a réussi à soumettre une partie des phénomènes naturels à des

(1) V. *Microcosme*, vol. III^e, livre VIII^e, chap 1^{er}, 1^e éd. p. 234.

(2) *Microcosme*, *ibidem*.

lois déterminées ; et aujourd'hui, elle le prend de très haut avec la métaphysique. Enivrés de leurs succès et pleins d'une confiance sans bornes en des résultats quelquefois contestables, des hommes de science refusent de croire à tout ce qui dépasse l'expérience sensible et vont quelquefois jusqu'à juger la valeur des théories nouvelles par la violence de leurs attaques contre la métaphysique. Après avoir expliqué les révolutions du *macrocosme* par des lois, on voudrait aussi expliquer le monde intérieur, le *microcosme*, par des lois mécaniques. Toute vie spirituelle serait ramenée à des mouvements, à des forces aveugles. Et ces théories se répandent en un « fleuve large et puissant » ; elles gagnent sans cesse du terrain et leurs tendances dissolvantes et destructives (*zersetzende und zerstörende Thätigkeit*) sont manifestes. On se met à douter, s'écrie Lotze, de l'unité du corps et de l'âme, sur laquelle repose cependant la beauté des formes, la valeur de nos rapports avec le monde extérieur. Les attaques de la physiologie sont dirigées contre la vérité de la connaissance sensible, contre la libre spontanéité de nos mouvements, contre toute activité créatrice en général, et ainsi on risque de tarir les sources mêmes de la vraie poésie.

Si même la science humaine parvenait à donner une idée exacte du monde extérieur, comment arriverait-elle à connaître le monde intérieur, le monde de l'âme ? Supposera-t-elle que l'âme n'est qu'une simple reproduction de ce qui se passe au dehors d'elle, que le *microcosme* que nous portons en nous n'est qu'une image du *macrocosme* qui se déroule autour de nous ? (1)

Mais quoi ! L'esprit pensant serait le reflet de ce qui ne pense pas ! L'âme vivante et consciente serait un simple miroir de ce qui est dépourvu de vie et de conscience ! Une matière qu'on prétend inerte pourrait sécréter ou produire la pensée !

Le matérialisme strict a eu tort de ne s'attacher qu'à la matière, à ce qu'on peut voir et toucher ; il n'a pas réussi dans sa tentative de tout ramener à des forces mécaniques. Il a méconnu les aspirations les plus légitimes de l'âme humaine. Sa méthode est aussi exclusive et, par conséquent, aussi antiscientifique que celle des dialecticiens ou des idéalistes du dix-huitième et du dix-neuvième siècle, et Lotze va jusqu'à affirmer que le *mécanisme pur* ne se rencontre nulle part dans la nature (2).

(1) V. *Microcosme*, préface de la première édition, p. XIII-XIV.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 221, p. 434.

On voit combien on aurait tort de confondre Lotze avec les matérialistes, parce qu'il recommande une méthode réaliste. Son but, c'est non seulement de montrer *combien les lois générales sont universelles*, mais surtout de prouver « *combien est subordonné le rôle du mécanisme aveugle dans la construction de l'univers* ».

La méthode de Lotze est donc bien réellement une synthèse des méthodes du réalisme et du spiritualisme. Partant des apparences et des faits, elle essaie de jeter un peu de lumière sur les rapports des phénomènes avec nous et entre eux ; consultant le sentiment là où les faits lui manquent, elle cherche à gagner les derniers disciples de Schleiermacher et de Jacobi ; empruntant aux dialecticiens leur méthode déductive, elle s'élève, par une hypothèse hardie, à une vue d'ensemble sur la « *réalité vraie* » qui « *doit être* » l'essence du monde des phénomènes.

Enfin, l'un des traits les plus frappants de la méthode de Lotze est la modestie avec laquelle il présente ses hypothèses. Il réfute ses adversaires avec une modération bien rare dans la métaphysique allemande de son époque. Sa discussion, si vive, si serrée, si incisive qu'elle soit, reste toujours courtoise. Dans son *Microcosme*, dans sa *Métaphysique*, dans sa *Logique*, dans ses nombreux traités, dans ses *Ecrits de Polémique* (*Streitschriften*) eux-mêmes, nulle trace de la célèbre *rabies theologica*. Jusque dans la forme, sa méthode est le reflet de ses qualités aimables et solides. Il est bien pénétré de cette vérité que toute violence manque son but (*dass alle Heftigkeit ihr Ziel verfehlt*). (1) Il est surtout convaincu des limites de notre raison. En face de tant de systèmes qui s'imaginaient ou qui prétendaient tout comprendre et tout expliquer, Lotze ne craint pas de reconnaître franchement le mystère partout où les explications rationnelles échappent à l'intelligence humaine. Comme professeur, il aimait à courber ses élèves devant l'inexplicable ; comme écrivain, il conduait volontiers son lecteur jusqu'à la frontière de l'inconnaissable et lui montre les limites de son intelligence. Il aime à affirmer que la réalité est infiniment plus riche que la pensée. Selon lui, les objets infiniment variés qui se pressent dans le vaste domaine de la réalité

(1) *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, p. 229.

n'auraient jamais pu être tirés de la simple réflexion humaine. Il faut se garder d'exagérer la valeur des principes logiques, de ceux-là même qui nous paraissent les plus incontestables. Il est des résultats qu'aucun principe logique ne nous aurait fait découvrir.

C'est que la nature accomplit sous nos yeux ce qui est incompréhensible pour notre entendement. Nous sommes obligés d'admettre ce que l'expérience nous montre comme réel, bien que souvent nous ne puissions en comprendre le mode d'existence. Il faudra donc nous défier des négations aventurées de la critique rationnelle et éviter de considérer des principes logiques, déductions de la raison humaine, comme les limites absolues de ce qui est possible à la nature (1).

Ici encore la méthode de Lotze répond à un besoin de son époque. Par une réaction bien naturelle, après s'être imaginé atteindre la solution de tous les problèmes, bien des esprits se laissaient de nouveau séduire par le mystère, par le surnaturel. Nous sommes à l'époque où Lichtenberg, comparant le passé qui croyait aux fantômes avec le présent qui niait le surnaturel, annonçait un avenir qui ne croirait plus qu'aux fantômes (2).

A ce point de vue aussi du mystère et du rôle de l'inconnaissable dans le monde, la méthode de Lotze a exercé une influence considérable sur les savants, philosophes et historiens, sortis de son école.

En 1849, M. Willm, le vénérable inspecteur d'académie de Strasbourg, s'écriait à la fin de son *Histoire de la Philosophie allemande* : « Nous espérons que la saine raison finira par triompher des écarts de l'imagination spéculative et des excès d'une dialectique orgueilleuse. » La méthode de Herbart et de Lotze devait amener la réalisation du vœu exprimé par le savant Alsacien.

(1) *Métaphysique* de 1879, § 209 (fin) ; trad. franç. p. 424.

(2) *Ibidem*, § 213, trad. franç. p. 430.

CHAPITRE IV

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

FAITS RÉELS ET VÉRITÉS LOGIQUES POINT DE DÉPART DE LA CONNAISSANCE SES CONDITIONS ET SES LIMITES ROLE VÉRITABLE DE LA CONNAISSANCE

« Dans tout acte de perception il doit y avoir une part faite à l'objet et une part au sujet. »

(JANET, *Princ. de Mét. et de Psych.* II, p. 271.)

D'accord avec Leibniz, mais en opposition avec Kant et avec la plupart de ses contemporains, Lotze n'admet pas que nous puissions, par un examen préalable de notre faculté de connaître, établir de prime abord la possibilité ou l'impossibilité de déterminer « la nature véritable des choses et de leurs rapports entre elles » (*Natur und Zusammenhang des Wirklichen* (1)).

Bien au contraire, notre philosophe déclare expressément qu'il est impossible de trouver une base solide dans une analyse psychologique de notre faculté de connaître; les « prétentieuses » théories de la connaissance du dix-neuvième siècle n'ont eu, dit-il, que peu de résultats positifs et n'ont pas du tout produit les méthodes dont on

(1) *Métaphysique* de 1879, *Introduction*, § IX, éd. allem. p. 14-15, traduction française, p. 13 : « La nature et la connexion du réel. »

s'amuse à faire un vain et puéril étalage... L'incessant aiguïsage des couteaux est agaçant quand on n'a rien à couper » (1). La découverte des méthodes n'a pas, le plus souvent, précédé la solution des problèmes, pas plus que les règles de la critique n'ont précédé les chefs-d'œuvre. Ce sont, au contraire, les problèmes qui ont fait trouver les règles de l'art.

Lotze n'entend donc prendre aucune théorie de la connaissance comme point de départ de sa métaphysique. Pour ne donner lieu à aucun malentendu, il désigne cette étude préliminaire sous le nom de *méthodologie* et en place la plus grande partie à la fin de sa *Logique*. Le contenu en est surtout analytique. L'auteur se propose d'établir la distinction entre la connaissance de *faits réels* et celle de *vérités logiques*, de montrer le *point de départ* de la connaissance, ses *conditions* et ses *limites*, ainsi que les *signes* auxquels nous pourrions reconnaître la vérité.

Sauf quelques tentatives isolées, le problème de la connaissance, dit Lotze, n'a été posé d'une façon vraiment scientifique que dans les temps modernes.

Tandis que les lois *logiques*, qui déterminent les recherches de notre pensée, ont été magistralement formulées par l'antiquité grecque et par les philosophes du moyen âge, les discussions sur la valeur de ces lois pour la connaissance des choses n'ont pas abouti à des résultats définitifs.

Tant qu'on était persuadé, avec « l'opinion vulgaire » (*vulgäre Ansicht*), que nous pouvons bien réellement percevoir la nature des choses réelles, ou, en d'autres termes, que les choses sont exactement telles qu'elles nous apparaissent, le problème ne se posait même pas. Mais, dès que Kant eut montré, avec une logique irréfutable, le caractère subjectif de notre connaissance, dès que les sciences exactes eurent prouvé que le son, la couleur, la chaleur ne sont pas en réalité ce qu'ils nous paraissent être, le problème prit une intensité poignante pour le philosophe. On dut se demander si les sceptiques n'auraient pas raison en affirmant que nous ne pouvons rien connaître.

Au moment où Lotze professait la philosophie à Göttingue, l'état de la question était donc le suivant. D'une part, la théorie traditionnelle, affirmant que les choses imposent leurs lois à l'esprit, avait encore

(1) *Métaphysique* de 1879, § IX, p. 15 ; trad. française, p. 15.

de nombreux partisans ; d'autre part, la majorité des métaphysiciens de l'école de Kant ne voulaient voir, dans l'acte de la connaissance, qu'un résultat du travail de l'esprit, imposant ses lois aux choses, ou même leur donnant leur raison d'être et leur réalité.

Entre ces deux théories opposées, n'y aurait-il pas place pour une troisième conception ? Telle est la question qui devait se poser à Lotze dès le début de ses recherches.

Et d'abord, quels sont les rapports de la pensée, qui cherche à connaître les choses, avec ces objets eux-mêmes ?

Lorsque, dans la vie de tous les jours, nous cherchons, par des comparaisons, des déductions ou des analyses, à découvrir un fait ignoré ou oublié, nous savons bien que tous les détours de notre pensée ne sont que des *moyens* auxquels nous avons recours faute de mieux (*Hilfsmittel*) ; aucun de nous ne s'imagine qu'à nos efforts correspondent des modifications quelconques dans l'objet de nos recherches. Quoique notre travail intellectuel n'ait pu suivre pas à pas le développement interne de tel ou tel objet, nous n'en comptons pas moins aboutir à un résultat conforme à la nature de cet objet.

Cette conviction, raisonnée ou inconsciente, repose sur un fait incontestable : pour être vraiment utile, un instrument quelconque doit remplir deux conditions : il sera *approprié* à la main qui le manie (*handgerecht*), et il aura été *adapté* à la nature de l'objet sur lequel il est appelé à s'exercer (*sachgerecht*).

Il en est de même pour la pensée. Organe de la connaissance, elle devra être déterminée à la fois par la nature du sujet pensant, auquel elle sert d'instrument, et par la nature de l'objet sur lequel elle exerce son activité (1).

Notre esprit fini ne peut saisir d'un seul coup d'œil l'ensemble des choses réelles avec leurs rapports multiples entre elles ; placés au milieu de phénomènes innombrables, nous percevons le plus souvent les attributs secondaires des choses plutôt que leur essence, les conséquences (*die Folgen*) plutôt que les causes (*die Gründe*) ; ce qui forme un tout, nous sommes obligés de l'étudier partie après partie, détail après détail.

(1) *Microcosme*, vol. III, L. VIII, ch. 1^{er}, 1^{re} éd. p. 203.

De là, pour notre pensée, une quantité de fonctions diverses : comparaisons, déductions, abstractions, distinctions, etc., qui toutes ne sont que des *moyens préparatoires* (*vorhergehende, formale Mittel*), nécessaires pour arriver à la connaissance de la réalité.

Mais, pour pouvoir nous conduire au but, ces opérations diverses, que Lotze appelle des *formes de la pensée* (1), ne peuvent être uniquement des *formes subjectives*, sans relation aucune avec la nature des objets qu'elles sont appelées à connaître. Elles doivent avoir un rapport quelconque *primordial* et *fondamental* avec la nature des choses.

« Nous en venons donc, dit Lotze — il faut ici conserver ses expressions naïves — nous en venons finalement à cette seule idée tout-à-fait générale : l'ordre de la nature ne repose pas sur un *amus confus de lois*, mais il y a, dans les qualités primordiales de la réalité et dans les vérités nécessaires des mathématiques, un *plan admirable* et une *raison merveilleuse*, qui nous donnent, en d'innombrables points, l'impression d'un *accord exquis* (2) avec les fins poursuivies » (3).

La pensée et la réalité (*Denken und Sein*) sont parentes, parce que toutes deux obéissent aux mêmes lois supérieures, qui régissent, aussi bien les déductions logiques de l'intelligence à la poursuite de la vérité, que la naissance, l'existence et l'évolution de toutes choses et de tous les phénomènes.

S'il en était autrement, comment l'esprit humain pourrait-il calculer les événements futurs? Ces lois supérieures, qui gouvernent les choses et l'intelligence, sont si identiques pour les deux domaines de la réalité et de la pensée que notre esprit peut partir d'un point quelconque, suivre n'importe quelle direction et prendre les détours qu'il lui plaira de choisir ; pourvu qu'il reste soumis aux lois de la pensée, il finira toujours par arriver au but qu'il cherchait dans le domaine de la réalité, tant les lois de tout ce qui existe sont générales (*durchgängig*) et exemptes de toute solution de continuité (*lückenlos*).

La géométrie nous fournit un exemple de cette vérité : quand nous recherchons les propriétés spéciales d'une figure donnée dans l'espace, nous traçons en elle des lignes préliminaires (*Hilfslinien*), qui font

(1) *Microcosme*, *ibidem*, p. 204.

(2) C'est ainsi que Duval et Lotze traduisent l'expression *eines ausgesuchten Zusammenstimmens* ; l'adjectif *ausgesucht* pourrait aussi avoir le sens de *choisi*, voulu.

(3) *Métaphysique* de 1879, traduction française, p. 418-419, allemande, p. 422.

si peu partie intégrante de la figure elle-même, que nous pouvons souvent choisir tel ou tel ensemble de lignes provisoires parmi un grand nombre de constructions possibles. Nous enchaînons des théorèmes ou des affirmations qui ne sont que des *moyens* pour arriver au but; nous entourons le problème d'un réseau (*Netz*) de déductions, et, au terme de nos raisonnements, nous parvenons à la vérité cherchée (1).

Ainsi, selon une autre comparaison de Lotze, les opérations logiques de la pensée sont semblables à un échafaudage que l'on enlève dès que la construction est terminée (2).

Mais elles ne sont qu'un *échafaudage*, et il faut se garder d'y voir une reproduction adéquate de la réalité. Lorsque notre esprit réunit en un tout des images isolées, lorsqu'il confond plusieurs notions de même nature en une seule idée générale, lorsqu'il forme des jugements à l'aide de notions, ou des conclusions au moyen de jugements, nous nous figurons trop facilement que nous reproduisons, par ce procédé, les rapports internes de l'objet étudié (3).

C'est là tomber dans l'erreur que notre méthode s'est efforcée d'éviter, car c'est confondre l'étude de la nature des choses, objet de la *métaphysique*, avec celle des lois de la pensée, objet de la *logique*. C'est oublier que nos représentations ne sont pas de tout point l'image exacte des modifications des choses, que notre pensée n'est pas liée à l'essence des êtres réels.

Selon Lotze, l'erreur de l'antiquité a été précisément de vouloir résoudre des problèmes métaphysiques par l'analyse logique des représentations (4). De là l'impression d'impuissance que nous laisse l'étude des philosophes de l'antiquité relativement au problème de la connaissance, malgré notre admiration légitime pour le merveilleux effort de leur dialectique.

La théorie des idées de Platon fut la première grande tentative pour saisir la nature des choses dans les notions générales de notre esprit; si grande qu'ait été son influence, elle a été impuissante à résoudre le problème. La philosophie grecque n'a jamais su distinguer

(1) *Microcosme*, *ibidem* p. 205.

(2) *Logique* de 1874, p. 540.

(3) *Microcosme*, *ibidem*, p. 205.

(4) *Microcosme*, *ibidem*, p. 206.

suffisamment entre les choses qui *existent* et les vérités qui sont *justes* : *zwischen Wahrheiten, welche gelten, und Dingen, welche sind* (1). La langue allemande possède, dans les termes *gelten* (valoir, être vrai) et *sein* (être, exister) deux expressions commodes pour exprimer cette différence qui est précisément celle qui importe ici. Car il s'agit de ne pas confondre ce qui est *vrai* dans le domaine de la pensée, avec ce qui *existe* dans le domaine de la réalité. Si les mêmes vérités supérieures embrassent l'être et la pensée, il n'est pas légitime d'en conclure qu'un nombre déterminé de notions, en étant appelées à l'existence (*seien*!), formeraient autant de choses, et, en étant *pensées* (*gedacht*), formeraient autant de représentations; bien au contraire, les idées peuvent être multipliées à l'infini, sans que le nombre des choses réelles en soit augmenté (2). Et, selon le point de vue auquel nous nous plaçons, nous pouvons donner, d'un seul et même objet, plusieurs définitions également justes; aucune de ces définitions *n'est* l'essence de cet objet, mais chacune d'entre elles se rapporte et s'applique à lui (*gilt*).

Les fameuses notions de « *dynamis* » et d'« *énergie* », devenues, sous le nom de « *puissance* » et d'« *acte* », les « *enfants gâtés* » du dilettantisme philosophique » (*Schosskinder des philosophischen Dilettantismus*), proviennent, selon Lotze, de la confusion indiquée. Lorsqu'une chose A passe d'un état *a* à un autre état *b*, les conditions nécessaires pour produire le second état ne sont jamais *entièrement*, mais toujours *en partie* renfermées dans le premier; car, si ces conditions avaient été entièrement réunies dans l'état *a*, celui-ci n'aurait jamais existé; c'est le second état *b* qui aurait apparu dès l'origine. L'état primitif renfermait donc *quelque chose* (*etwas*), qui a contribué à la naissance du second, mais sans suffire à le réaliser.

Quand nous comparons les deux états *a* et *b*, notre pensée, agile et rapide, s' imagine que la possibilité de la naissance du second était déjà un *trait caractéristique* du premier. Le manque de précision d'une notion aussi abstraite que celle de l'*être en puissance* voile la stérilité d'un tel jeu; mais le vice du raisonnement précédent va apparaître de la façon la plus nette dans d'autres exemples analogues.

Supposons trois éléments : A, B, C, le second étant plus petit que le premier et plus grand que le troisième; l'antiquité accordait à

(1) *Microcosme*, *ibidem*, p. 209.

(2) *Microcosme*, *ibidem*, p. 209.

B, comme attribut positif, ces propriétés de relations (*Beziehungseigenschaften*), qui n'existent en réalité que dans notre esprit, et on s'émervueillait que B pût être en même temps plus grand et plus petit.

Or, dans le premier exemple, l'état *b* est aussi peu contenu *en puissance* dans l'état *a* que, dans le second cas, le rapport avec A ou avec C est contenu en B.

La tâche véritable de l'esprit dans l'acte de la connaissance est d'étudier l'état *a* et l'impression qu'il peut faire sur nous ; il faudra montrer que cet *a* faisait partie de l'ensemble de conditions nécessaires pour produire *b* (1). Mais il est tout-à-fait inutile (*völlig nutzlos*) de rechercher toujours, pour chaque état réel, un état antérieur en puissance (2). Ce serait là prendre des analyses logiques, des comparaisons ou des mots pour des explications (3).

Les remarques précédentes s'appliquent aussi aux lois et aux classifications scientifiques ; dans la pratique, celles-ci ne doivent servir qu'à nous guider d'un point donné à un but déterminé. Ici encore, on pourrait s'imaginer avoir expliqué, par la classification, la nature propre des individus ou le cours des choses. Mais on ne tarde pas à voir que bien des lois peuvent être exprimées différemment, selon le point de vue auquel on se place, et que le même groupe de phénomènes peut être enrôlé dans des classifications différentes (4).

L'illusion s'évanouit alors ; on comprend que la réalité est un tout qui apparaît sous des couleurs différentes, selon le point de vue auquel nous nous plaçons.

Le voyageur, qui gravit une montagne élevée, aperçoit souvent le sommet sous des faces bien différentes et dans un ordre qu'on pourrait déterminer d'avance. Aucune de ces faces n'est la forme véritable de la montagne, mais chacune d'entre elles est une perspective de celle-ci et a sa valeur comme telle (5).

(1) *Logique* de 1874, p. 541.

(2) *Microcosme*, III, *ibidem*, p. 214.

(3) *Ibidem*, p. 215.

(4) *Microcosme*, *ibidem*, p. 217. — *Logique* de 1874, p. 551.

(5) Nous trouvons dans les « *Principes de Psychologie* » de Herbert Spencer une argumentation analogue.

Le philosophe anglais suppose un coffre placé au dehors d'une pièce ; un observateur le contemple par la fenêtre et dessine sur la vitre les contours de l'objet ; il a ainsi dessiné une *perspective* du coffre, une représentation de sa forme, non telle qu'elle est conçue, mais

La forme réelle de la montagne consisterait en une projection de toutes ses parties. Cette forme, on ne pourra la déterminer qu'à condition de ne pas se laisser induire en erreur par une apparence qui n'en exprime qu'une face.

Il en est de même pour la connaissance des choses réelles en général. Notre esprit peut arriver au but par bien des voies différentes, car les faces variées de la réalité sont innombrables; à chaque tournant de la route, une face nouvelle peut nous fournir une nouvelle parcelle de vérité. Ainsi la pensée humaine peut être comparée à une mélodie qui s'élance dans des voies librement choisies et qui, cependant, à chaque instant de sa course capricieuse, repose sur des rapports harmoniques fixes et immuables (1).

Peut-être, grâce à une bonne méthode, pourrions-nous déterminer l'essence des choses, et, sans aucun doute, chacun préférera ce résultat objectif et définitif à toutes les vérités partielles et subjectives; ce sera la tâche de la métaphysique. La théorie de la connaissance doit se

telle qu'elle est *vue*. Si maintenant il compare cette figure avec le coffre lui-même, il constatera que les deux objets diffèrent de bien des manières; l'un a trois dimensions, l'autre n'en a que deux; les rapports entre les lignes de l'un ne sont pas les mêmes que les rapports entre les lignes de l'autre, etc. Cependant, il y a un rapport si étroit entre la *figure* et la *réalité* que, la place du spectateur, la vitre et le coffre étant donnés, *aucune autre figure n'est possible*; si l'on change le coffre de place, les changements qu'il faudra faire à la figure permettront de déterminer ce déplacement de l'objet.

Si grande que soit la différence entre la réalité et le symbole, il y a donc une correspondance exacte, quoique indirecte, entre les rapports variables qui se produisent dans les éléments de l'un et les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'autre. (*Principes de Psychologie*, 2^e édition, 1851-1852, § 473.)

La conclusion de Spencer est que nous sommes *obligés* de croire à l'existence d'une *réalité objective*, se manifestant à nous dans certaines conditions; il y a corrélation entre les déductions de notre pensée et la réalité, mais nous sommes condamnés à ignorer toujours la nature de cette réalité.

Le raisonnement de Spencer est donc analogue à celui de Lotze, affirmant que nous connaissons la chose *comme cause réelle de nos impressions* et qu'il y a corrélation entre l'objet réel et les modifications de notre être sensible.

Appliquée à l'impression des choses sur nous, la même méthode *réaliste* a dû aboutir aux mêmes résultats. La dernière affirmation seule diffère et révèle la différence qui sépare les deux penseurs; tandis que l'un se résout trop facilement à ignorer toujours quelle est l'essence des causes qui agissent sur nous, l'autre va essayer de la déterminer par une hypothèse hardie.

(1) *Logique* de 1874, p. 552.

contenter de proclamer que la vérité a un nombre incalculable de faces apparentes et que l'esprit a le droit de passer de l'une à l'autre.

Les remarques précédentes nous font pressentir quelle place prendra Lotze dans la grande querelle du réalisme et du nominalisme, qui avait tant passionné le Moyen âge.

Ici encore, il s'agit de distinguer entre ce qui *existe* d'une façon concrète (*was ist*), et ce qui *est vrai comme attribut* (*was als prædicative Bestimmung gilt*). Sans doute, il est possible à l'imagination poétique de se représenter, avec Platon, les types d'êtres concrets, tels que l'homme, l'animal, la plante, comme existant de toute éternité dans un monde suprasensible, objets d'intuition pour des âmes libres de toute entrave terrestre; mais les idées générales de repos et de mouvement, d'égalité et d'inégalité, d'action et d'inaction ne pourraient exister (*sein*), même dans un monde suprasensible, de la même façon que les êtres précédents; elles pourront être vraies (*gelten*) en tant qu'attributs des types réels, mais elles n'auront pas d'existence concrète, indépendante des objets ou des êtres auxquels elles se rapportent.

Nous sommes, il est vrai, tentés d'oublier cette distinction capitale lorsqu'il s'agit de notions auxquelles nous accordons une importance particulière; nous sommes enclins à personnifier l'objet de notre vénération ou de notre crainte; c'est ainsi que nous parlons du *beau en soi*, comme s'il pouvait être objet d'intuition, du *péché*, comme d'une puissance indépendante et personnelle, exerçant sur nous son influence néfaste. Et pourtant, il est facile de voir qu'il n'y a que des *actes bons ou mauvais*, des *choses belles ou laides*, et que le beau et l'horrible, le mal ou le bien n'existent que comme attributs d'une chose réelle.

L'erreur signalée provient d'une confusion entre l'importance ou la valeur de ces notions et une forme d'existence qui leur est inaccessible.

En dépit de l'imagination poétique, les *types* d'êtres concrets n'ont pas plus de réalité objective; ici encore, l'idée générale est le résultat d'une opération de l'esprit, qui a sa valeur au point de vue logique, mais à laquelle rien ne correspond dans le domaine de la réalité concrète. Notre pensée opère selon ses lois et le monde réel évolue selon les siennes. Il n'y a pas un instant dans la vie d'une plante où elle n'est que plante en général, ou céréale en général, ou conifère en général, mais nous ne voyons partout que telle céréale spéciale, tel conifère déterminé. Ce cheval n'a pas commencé par être d'abord un animal en

général, puis un vertébré en général, puis un mammifère, et il n'y a aucun moment où nous puissions séparer entièrement les caractères qui en font un cheval des caractères plus généraux qui en font un vertébré, ni ceux-ci des caractères encore plus vagues qui en font un animal.

Si les idées générales d'animal ou de plante avaient une existence réelle dans le monde des idées, chaque point de départ de notre généralisation aurait le même droit à l'existence réelle dans ce monde suprasensible : à côté de l'idée de l'animal, il y aurait l'idée du vertébré, du mammifère, du cheval en soi, et aussi du cheval blanc ou noir ; car il faudra bien que le cheval type ait une couleur : tous ces types devraient exister l'un à côté de l'autre, car on ne voit pas comment on pourrait traduire *dans la réalité* la hiérarchie selon laquelle, *dans notre pensée*, l'une de ces idées générales se subordonne à l'autre ; mais, ainsi placés l'un à côté de l'autre, ces types perdraient leur signification et leur raison d'être.

Ainsi, toutes les notions générales, classifications, déductions, constructions logiques sont des opérations de l'esprit et rien que cela.

Il faut donc que les idées générales aient une autre sorte de valeur que les êtres concrets et matériels. Résultats d'une opération de la pensée, elles devront rester dans le domaine de l'esprit qui leur a donné naissance, et là elles seront *vraies* comme vérités générales. Loin d'être, comme le voulait le nominalisme, de simples *flatus vocis* sans valeur réelle, elles participeront, dans la mesure où elles seront conformes à la pensée, au caractère absolu et souverain des théorèmes mathématiques qui, eux aussi, nous enchaînent dans la mesure où les différentes phases du raisonnement sont conformes aux lois de la logique.

Quant à nous, nous devons proclamer que toutes les notions générales, auxquelles nous croyons pouvoir subordonner ce qui existe (*das Seiende*), ne sont ni la cause, ni le point de départ des choses réelles. Comment ce qui possède une *réalité concrète* pourrait-il provenir de ce qui n'est que *vrai* ? Le réel pourrait-il sortir du non-réel ? Non ; il faut nous pénétrer de cette idée que *toutes les vérités nécessaires proviennent de l'être lui-même* et sont intimement unies à ce qui vit et existe (1).

(1) *Logique* de 1874, p. 556.

Seule, notre réflexion les détache des choses et des êtres réels et les considère comme des prototypes immuables et éternels, qui imposeraient leurs lois au monde de la réalité.

C'est précisément pour n'avoir pas su maintenir, dans sa théorie de la connaissance, la distinction capitale entre *l'être* et la *pensée*, entre les *vérités logiques* et les *réalités de fait*, que l'idéalisme absolu en est arrivé à voir dans les choses des « *pensées réalisées* » [*verwirklichte Gedanken*] (1).

Dès qu'on aura perdu l'habitude de choisir ses exemples uniquement dans le domaine des sciences naturelles, dès qu'on aura réfléchi que nous formons des notions générales de nombres et de figures, d'événements et de rapports, de vérités et d'erreurs, on verra disparaître comme d'elle-même la « *tendance aventureuse* » qui consiste à leur accorder une réalité concrète dans le domaine de ce qui existe (2).

Cela ne veut pas dire que ceux qui croient à une Providence divine ne peuvent, *par un acte de foi*, croire que les types du beau, du vrai et du bien ont existé, de toute éternité, dans l'esprit de cet Etre infiniment bon. Mais c'est là un problème qui rentre dans la philosophie religieuse et qu'aucune théorie de la connaissance ne saurait résoudre.

Avant de rechercher quelle est la nature réelle des choses qui se manifestent à nous par les phénomènes, avant d'étudier les rapports de la réalité qui *existe* avec le monde des vérités qui sont *vraies*, un problème se pose à nous, pressant, urgent; c'est celui du *criterium de la connaissance* (*die Wahrheitsfähigkeit unsers Erkennens*).

A quel signe pourrions-nous reconnaître la justesse de nos raisonnements et de nos affirmations? Telle est la question que les problèmes précédents ont provoquée et qu'il s'agit de résoudre maintenant.

La certitude de nos idées peut reposer, soit sur une thèse déjà démontrée (*bewiesen*), soit sur l'évidence de vérités immédiates (*unmittelbare Wahrheiten*), qui n'ont pas besoin de démonstration et qui ne peuvent en recevoir. La confiance que nous accordons, soit aux lois de notre pensée, qui nous permettent d'enchaîner différentes thèses,

(1) *Microcosme*, III, *ibidem*, p. 234.

(2) *Logique* de 1874, *ibidem*, p. 548.

soit aux vérités simples et évidentes, naît de la répétition des mêmes expériences et de la permanence des mêmes résultats. Mais un scepticisme qui mettrait en doute les lois fondamentales de la pensée et qui se demanderait — « vaine question » (1) — si la nature même de notre esprit ne nous obligerait pas à voir les choses autrement qu'elles ne sont, un tel scepticisme supprimerait, avec la certitude, la valeur même de la réalité.

Mais nous avons la *conviction morale* que cela ne peut et ne doit pas être, que l'univers n'est pas une absurdité dépourvue de sens (*eine Ungereimtheit ohne Sinn*). Cette conviction morale est le fondement dernier sur lequel reposent et notre certitude dans les résultats de la connaissance et notre foi en la possibilité d'une science quelconque.

Malgré ses hésitations, chacun de nous est obligé, *en dernière analyse*, de juger les faits qu'il rencontre ou les affirmations qu'il perçoit d'après des principes dont l'évidence s'impose, à sa pensée à lui, avec un caractère de certitude immédiate ; même quand il entreprend d'examiner la légitimité de cette évidence, il est encore obligé de s'en référer finalement à la clarté de toutes les raisons qui motivent sa décision. En dernier ressort ce sera toujours la connaissance qui prononcera un jugement sur sa propre valeur (2).

A la base de nos recherches, il y a donc pour Lotze *un acte de foi*. Nous ne pouvons pas en appeler de la raison à elle-même, et les sceptiques réfutent les déductions de la raison par des raisonnements empruntés, eux aussi, à la raison. La conviction que nous pouvons arriver à la vérité, telle est, par conséquent, la base inévitable de toutes nos recherches (3).

La raison doit donc avoir confiance en elle-même. Il faudra considérer comme vraie toute proposition nécessaire à la pensée, tant que les conséquences de cette thèse ne nous obligeront pas à la considérer comme une illusion ; et cette illusion elle-même aura encore quelque rapport avec la vérité à laquelle elle a cessé de ressembler. C'est ce rapport que le philosophe s'efforcera de mettre en lumière.

(1) *Mikrokosmos*, III, p. 230 : *Oede Frage*, question stérile ! *Logique* de 1874, p. 477, *wunderliche Bekümmerniss*, étrange préoccupation !

(2) *Métaphysique* française, p. 15.

(3) *Logique* de 1874, fin du paragraphe 305.

Et c'est encore l'évidence qui nous permet de distinguer les vérités dites « *innées* » de celles qui proviennent d'une longue expérience. Les premières nous paraissent faire partie intégrante de notre patrimoine intellectuel, à cause de la clarté avec laquelle elles *s'imposent* d'emblée à notre esprit. Cette évidence, une fois saisie par un exemple quelconque, nous dispense de toute confirmation ultérieure et rend ainsi ces idées indépendantes de l'expérience. Ce qu'il y a d'*inné* en nous, c'est la faculté de saisir l'évidence de ces idées à la première occasion où elles nous apparaissent dans leur clarté lumineuse. Voilà pourquoi leurs caractères essentiels sont la *généralité* et la *nécessité*.

Les sceptiques demandaient si la véritable nature des choses n'était pas totalement différente des apparences qui s'imposent à notre pensée. Ce doute, en réalité, s'est glissé dans la *philosophie critique*. Au fond, cette « chose en soi », dont nous ne pouvons rien savoir, n'est pas bien différente de cette essence des choses, dont les sceptiques prétendaient ne rien pouvoir affirmer.

Lotze refuse absolument de se prononcer ici sur l'essence de la chose en soi. Mais il va montrer quelle est l'erreur d'où provient le scepticisme sous sa forme ancienne comme sous l'aspect plus scientifique qu'il a pris dans la philosophie moderne.

Le doute émis par le scepticisme et par le criticisme sur la nature des choses a pour point de départ l'idée préconçue que le rôle de notre esprit est de reproduire, de calquer en quelque sorte (*abbilden*) le monde des choses qui nous entoure. Voilà pourquoi on a souvent défini la vérité: « l'accord de nos représentations avec la nature vraie des choses extérieures » (1).

Mais Lotze n'admet pas que la connaissance ait pour but de nous faire connaître la *nature* des choses; ce serait là insinuer ou avouer que ce but serait manqué, au cas où les choses, telles qu'elles sont, échapperaient à nos sens ou aux investigations de notre esprit. L'erreur combattue par Lotze est précisément celle qui consiste à croire que notre connaissance doit nous donner une image adéquate des choses. Il est absolument *arbitraire* de ravalier, de prime abord, la connaissance humaine au rang d'un instrument qui ne correspondrait pas à son but véritable (2).

(1) *Logique* de 1874, p. 478.

(2) *Ibidem*, p. 491.

Et ici apparaît déjà la possibilité d'une théorie nouvelle qui considérerait les choses comme des moyens (*Mittel*) de produire en nous des représentations déterminées.

Alors, il est vrai, nous ne connaîtrions pas les choses telles qu'elles sont, mais le but de nos représentations ne serait pas manqué pour cela. C'est dans les phénomènes que résiderait cet élément supérieur, objet précieux de nos efforts (*jenes Höhere und Werthvollere*), que nous poursuivions depuis si longtemps ; et la connaissance de la vérité consisterait au moins autant à déterminer le sens (*Sinn*), l'enchaînement (*Zusammenhang*) et les lois (*Gesetze*) de ces phénomènes, qu'à poursuivre anxieusement une chose en soi mystérieuse.

Pour comprendre la part de vérité qu'il pourrait y avoir dans ce renversement de nos opinions courantes, il faut se rappeler le point de départ de la méthode générale de Lotze.

Nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, le trait le plus caractéristique de sa philosophie consiste à étudier les rapports des choses entre elles et ceux qu'elles ont avec nous. Etant donnée la constitution de notre nature, les choses ne peuvent entrer en rapports avec nous que par des *représentations*. Tout ce que nous savons du monde extérieur repose, en dernière analyse, sur des modifications de notre propre être. Quelle que soit leur origine, nos *représentations internes* sont donc la seule matière donnée à la connaissance.

Le caractère subjectif de ces représentations n'implique, en aucune façon, la non-existence des choses qu'elles sont censées reproduire ; si le monde des choses existe, il ne peut pénétrer tel quel dans notre esprit ; il ne peut que provoquer en nous des images. Lotze a toujours combattu avec la plus grande énergie tout idéalisme absolu qui ne verrait dans ces images qu'un produit interne de l'esprit. Fichte lui-même, dit-il, n'a jamais eu le « manque de goût » d'affirmer que le sujet pensant est la seule et unique réalité.

Nos représentations doivent avoir une *cause extérieure* ou tout au moins une *occasion* ; autrement, pourquoi se produiraient-elles dans certains cas, et pas dans d'autres ? Il faut donc admettre autant d'impulsions (*Antriebe*) du dehors que nous croyons en recevoir des choses. Les représentations ou images du monde extérieur qui se forment dans notre esprit sont, par conséquent, le résultat de deux facteurs : *elles sont le produit d'une action et d'une réaction réciproques entre notre être à nous et ce que nous croyons être le monde extérieur.*

Mais jamais, quand il y a action et réaction entre deux êtres, l'essence de l'un des facteurs ne passe entièrement dans l'autre (1) ; au contraire, le premier facteur *a* n'est pour le second *b* qu'une occasion de produire un état déterminé *c* ; entre mille modifications par lesquelles le second facteur est susceptible de passer, cet état sera précisément celui qui, selon les lois générales qui régissent les deux éléments en présence, correspond à la rencontre de *a* avec *b*, dans un milieu donné et dans des circonstances déterminées.

Voilà comment, aux causes qui agissent sur nous, correspondent, non des images ou des représentations *quelconques*, mais des images *déterminées*, que nous produisons à l'occasion des phénomènes extérieurs ; transformez les causes, et, du même coup, ces images intérieures se transformeront. Mais aucune de nos représentations n'est la reproduction *exacte* des causes dont elle est l'effet, et, même les rapports que nous croyons percevoir entre ces causes inconnues ne sont pas ces rapports eux-mêmes, mais seulement nos représentations de ces rapports (2).

Cet état de choses ne doit pas être considéré comme une faiblesse regrettable ou une infirmité de la nature humaine. Il est la conséquence nécessaire de toute connaissance qui, par sa nature, repose sur une action et une réaction réciproques entre deux facteurs.

Tous les êtres soumis à ces conditions d'influences réciproques doivent en subir les conséquences ; aucun d'entre eux ne saurait voir les choses *telles qu'elles sont en soi*, lorsque personne ne les voit, mais uniquement *telles qu'elles apparaissent*, lorsqu'elles sont vues (3).

Connaître une vérité absolue, « accessible aux anges ou aux archanges célestes », est un but que l'homme peut se résigner à ne pas atteindre, sans considérer tous ses efforts comme inutiles.

Quant à nous, nous devons accepter la relativité de nos connaissances avec d'autant plus de bonne grâce qu'elle est inévitable. Mieux vaut mille fois prendre son parti de cet état de choses, que de s'aventurer au hasard dans une voie où nous n'avons aucun point d'appui solide.

(1) Nous aurons à étudier ce point plus en détail dans le chapitre sur l'idée de cause.

(2) *Microcosme*, III, p. 232.

(3) *Microcosme*, *ibidem*, p. 282.

Ainsi limitée aux phénomènes, notre faculté de connaître n'est cependant pas privée de tout rapport avec les choses réelles. Nous ne devons pas accuser la connaissance d'être arbitraire : gardons-nous de croire que les causes de nos représentations ne correspondent, en aucune façon, à l'image interne qu'elles provoquent ou même que leur existence soit douteuse.

On ne peut considérer nos représentations fondamentales (*Grundanschauungen*) comme des « formes » subjectives, sans reconnaître au moins que les choses, pour pouvoir tomber dans ces formes, doivent être adaptées à ce but, au moins comme un sabre à son fourreau (1). Tout phénomène interne, aussi bien que tout phénomène externe, suppose l'existence d'un être réel ou d'une chose réelle, renfermant les causes déterminantes qui l'ont fait apparaître de telle façon précise et non autrement. Ainsi on peut croire que le son, la couleur, les odeurs ne sont pas des représentations adéquates des attributs des choses ; il n'en reste pas moins vrai que ces dernières devront avoir des attributs quelconques, vibrations ou autres, capables de faire naître ces sensations dans des conditions données.

Nous verrons, dans les chapitres suivants, qu'il en est de même de l'espace et du temps ; on aura beau dire qu'ils n'existent que dans notre esprit, nous n'en devons pas moins rechercher, dans les choses elles-mêmes, un ordre quelconque, des rapports ou des attributs réels, susceptibles d'être « traduits » en concepts d'espace et de temps.

Quoique l'impression produite en nous par les choses ne soit pas adéquate à sa cause, nous n'en continuons pas moins à considérer comme semblables les choses qui font *toujours* sur nous les mêmes impressions, et nous mesurons leurs rapports entr'elles par les impressions qu'elles font sur nous.

Ainsi nous établissons un rapport exact entre les apparences qui s'offrent à nos sens ou à notre esprit et les attributs réels des choses. Vouloir repousser cette conviction, c'est non pas faire preuve de profondeur philosophique, mais seulement imposer à son esprit une torture vaine et illogique.

Si les apparences peuvent ainsi nous fournir des indications précieuses relativement à l'existence des choses, elles ne peuvent cependant nous indiquer que leurs attributs contingents et passagers. Ce qui ne serait susceptible d'aucun changement, d'aucune réaction passerait

(1) Dans le troisième volume du *Microcosme*, Lotze emploie l'image des mailles d'un filet dans lequel viennent se prendre des objets divers (p. 232).

inaperçu pour nous. L'essence des choses est et demeure éternellement inaccessible à notre connaissance sensible. Peut-être le raisonnement pourra-t-il nous permettre de formuler une hypothèse sur leur vraie nature ; jamais la connaissance ne pourra nous en fournir une représentation adéquate.

Voilà précisément pourquoi la méthode de Lotze proclamait, dès 1841, que nous devons étudier les choses dans leurs rapports avec nous, c'est-à-dire partir de ces apparences, qui, elles, sont à notre portée, pour essayer de *deviner* la nature vraie des choses.

On le voit, ce qui préoccupe Lotze dans sa théorie de la connaissance, c'est de maintenir l'importance relative du sujet et de l'objet dans l'acte de la perception. Il est aussi fatal de partir exclusivement du phénomène que de prendre l'être qui perçoit comme unique point de départ.

C'est pour avoir oublié que le sujet apporte, lui aussi, sa part active à l'acte de la perception, que Locke, en plaçant l'origine de la connaissance exclusivement dans l'objet, a abouti au sensualisme, d'où procède le matérialisme du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. Et pourtant, il aurait suffi de mieux observer pour découvrir un élément de spontanéité dans cette « *tabula rasa* » ou dans cette « *cire molle* », à laquelle on s'est plu à comparer « l'âme réceptive ». Ce qui peut recevoir une impression n'est-il pas au moins capable de réagir dans une certaine mesure ? N'est-ce pas précisément à la disposition de leurs molécules, à leur élasticité ou à leur résistance, c'est-à-dire à leur nature même, que la cire, la tablette ou toute autre matière « sensible » doivent leur aptitude à recevoir et à conserver l'empreinte communiquée par les choses ?

L'erreur inverse n'est pas moins fatale. Elle consiste à oublier la part active de l'objet perçu dans l'acte de la connaissance. C'est la faute commise par l'idéalisme absolu qui ne saurait expliquer comment, indépendamment de notre volonté, les événements peuvent, tantôt nous imposer des représentations, tantôt les rendre impossibles.

En résumé, les résultats de Lotze sur la connaissance sont les suivants :

1^o L'ensemble changeant (*das veränderliche Ganze*) (1) de nos représentations internes doit être le point de départ de notre connaissance,

(1) *Logique* de 1874, p. 486.

C'est là, dans ce monde intérieur, qu'il faudra commencer nos investigations ; c'est là qu'il faudra déterminer les premières *certitudes*, les premiers *points fixes*, qui serviront de base à des recherches ultérieures (1).

II° En étudiant ces impressions, nous prenons nécessairement conscience de l'opposition entre nos représentations et un monde extérieur auquel elles se rapportent.

III° Toute théorie de la connaissance devra tenir également compte des deux facteurs en présence dans l'acte de la connaissance, à savoir de l'objet perçu et du sujet qui perçoit.

IV° Pour arriver à la connaissance de la vérité, il faut déterminer les lois générales qui régissent les impressions produites dans notre conscience par les rapports des choses avec nous ou entre elles ; pour pouvoir être considérées comme telles, ces lois doivent être confirmées chaque fois que la perception des mêmes phénomènes se renouvelle dans notre conscience.

V° En dernière analyse, tout effort pour arriver à la connaissance des choses repose sur un acte de foi ; un scepticisme qui mettrait tout en doute est un cercle vicieux.

On voit maintenant en quoi la théorie de la connaissance de Lotze diffère de la doctrine ancienne et de celle de Kant.

D'après la conception « naïve », les choses se manifestent à nous telles qu'elles sont et nous imposent leurs lois selon leur nature propre. Selon Kant, c'est notre esprit à nous qui impose ses lois aux phénomènes dans l'acte de la connaissance. Pour Lotze, la connaissance est le résultat des deux facteurs. L'esprit qui cherche à connaître (*der erkennende Geist*) détermine, d'une façon générale, « le coloris » des choses réelles (*das Colorit im Allgemeinen, in welchem ihm [dem Geist] das Wirkliche erscheinen soll*). Mais, pour qu'il y est réellement connaissance, il faut tout au moins que les contours particuliers et le dessin spécial (*die besondere Zeichnung*) nous soient donnés par la nature propre des choses qui nous apparaissent dans les phénomènes (2).

Quant à déterminer *comment* ces choses peuvent s'associer à la nature particulière de notre esprit pour provoquer des représentations,

(1) *Ibidem*, p. 487.

(2) *Microcosme*, III, p. 495.

aucune « *Methodologie* » ne saurait entreprendre cette tâche. Elle rentre dans l'étude infiniment plus difficile de la causalité en général ou de la possibilité des actions et des réactions réciproques entre les êtres et les choses.

Conformément aux remarques préliminaires de Lotze, ces résultats sont loin de constituer une théorie *complète* de la connaissance. C'est plutôt l'indication des sources de nos représentations et des moyens par lesquels nous arriverons à un *certain degré* de connaissance : ce sont les signes auxquels on pourra reconnaître la vérité, les conditions dans lesquelles s'exerce notre faculté de connaître et l'indication des limites qui lui sont posées par la nature même de notre esprit aussi bien que par la nature des choses.

Une théorie préliminaire de la connaissance ne saurait aller plus loin. Elle ne peut rien nous dire de plus sur l'essence véritable des choses : « Que nous le voulions ou non, nous devons subordonner la marche de notre connaissance et le problème de ses relations avec les objets aux affirmations de notre raison sur *tout* fait réel et sur l'action de *tout* élément réel sur un autre » (1).

L'ontologie seule pourra nous donner la solution de ces problèmes.

(1) *Métaphysique* française, p. 15.

CHAPITRE V

LA NOTION DE LA SUBSTANCE

L'ÊTRE RÉEL, L'ÉTENDUE ET LES DERNIERS ÉLÉMENTS DES CHOSES

« Denkbar ist sehr wohl eine *substantielle* Thätigkeit, eine Substanz, die ganz und gar Thätigkeit ist. »

(ULRICI, *System der Logik*, Leipzig, 1852.)

Conformément à sa méthode générale et à sa théorie de la connaissance, Lotze va rechercher tout d'abord ce que les choses sont par rapport à nous et quelles influences elles peuvent exercer les unes sur les autres.

Une seule chose nous est connue par intuition directe (*unmittelbare Anschauung*), notre propre être, qui possède la « faculté merveilleuse » non seulement de distinguer de lui-même des sensations, des sentiments et des représentations variables, mais encore de reconnaître tous ces phénomènes *comme siens* et de leur donner un lien en les unissant dans une conscience unique (1).

Il en est tout autrement du monde extérieur. Là, plus d'intuition immédiate, plus de connaissance directe. Les chapitres précédents

(1) *Métaphysique* de 1879, § 96, p. 185 ; cf. traduction française, p. 190-191 ; v. aussi dans le Dictionnaire de Wagner, vol. III, p. 142 sq., l'article de Lotze : *Seele und Seelenleben*, surtout le paragraphe 47.

nous l'ont démontré, les choses ne peuvent se manifester à nous que par les modifications multiples qu'elles subissent et qui permettent à nos sens de les percevoir.

Lorsque nous jetons un coup d'œil superficiel sur le monde qui nous entoure, chaque objet nous apparaît, au premier abord, comme *un tout* (*als ein Ganzes*), à la surface duquel nous observons des changements multiples, mais dont l'essence, semble-t-il, n'est pas totalement modifiée par la succession ininterrompue de ses attributs divers.

Très souvent même, comme pour nos instruments de travail, nous pouvons facilement séparer par la pensée la matière dont les objets sont composés et les différentes formes qu'on leur a données. Tandis que ces dernières peuvent varier à l'infini, la matière première nous semble rester identique à elle-même sous ses formes multiples.

Peu à peu nous nous familiarisons avec l'idée d'une matière *indifférente* (*indifferentes Stoff*), qui n'aurait en elle-même aucun caractère déterminé et qui pourrait prendre telle ou telle forme, revêtir tel ou tel attribut, selon les influences diverses auxquelles elle serait soumise.

Ainsi, par suite d'une habitude invétérée, nous isolons ce qui est inséparable en réalité; nous parlons de la chose réelle indépendamment de ses attributs, comme nous parlons d'attributs sans songer à l'essence de la chose (1); et nous oublions que cette essence pure, dont nous parlons par abstraction, existe aussi peu, dégagée de tous ses attributs, que le rouge ou le bleu, le chaud ou le froid, indépendamment des objets rouges ou bleus, des corps froids ou chauds.

Voilà pourquoi on s'est aussi facilement et aussi naturellement habitué à supposer, derrière les phénomènes, un fond permanent, incapable de se modifier, et on n'a pas tardé à se représenter la monade-âme comme une substance aussi immuable que cette prétendue essence des choses.

De là la conception erronée qui a influencé la plupart des systèmes contemporains. Kant lui-même n'a pas su se dégager de cette notion traditionnelle; car, en n'accordant la possibilité de se modifier

(1) Si tel attribut simple et sans mélange (*einfach und unvermischt*), dit encore Lotze, accompagnait toujours et partout telle chose donnée, nous n'aurions « aucune raison pour chercher derrière lui quelque chose d'autre, un sujet auquel il serait attaché ». (*Etwas Anderes, ein Subject an dem sie [die Qualität] haftete*); (*Métaphysique de 1879*, § 19, p. 51, traduction française, p. 53.)

qu'au monde des phénomènes, il se représentait la « chose en soi » comme une substance incapable de subir aucun changement. Reléguées dans un monde suprasensible, ces malheureuses « choses en soi » restaient un mystère éternel pour l'intelligence humaine ; depuis Kant, tout l'effort de la métaphysique allemande avait été une poursuite de cette substance mystérieuse ; effort stérile, car il n'avait abouti qu'au découragement ou au scepticisme. Un but qui fuyait toujours avait fait adopter une méthode fautive, et une erreur de méthode avait failli compromettre la métaphysique elle-même.

D'où viendrait, selon Lotze, la stérilité de tant d'efforts, sinon du fait que le point de départ est insoutenable. En effet, si toute substance, placée au-dessus ou en dehors de tout changement, était incapable de se modifier, il est une première série de phénomènes qui resteraient inexpliqués ou inexplicables. Ce sont les modifications de notre propre âme qui observe et constate les phénomènes. Car, percevoir des changements, c'est subir des influences du dehors, c'est se modifier dans une certaine mesure. Même si l'on voulait prétendre que ces modifications de notre être sensitif sont des apparences illusoires ou imaginaires, on n'en serait pas moins obligé de reconnaître que toute apparence de changement est inconcevable sans un sujet auquel elle apparaît ; et cette apparence ne peut être conçue que comme une impression réelle, c'est-à-dire comme une modification dans la conscience de ce sujet ; autrement, il n'y aurait même pas apparence, car il ne peut y avoir apparence que dans la conscience d'un être sensible. La sensation de couleur ou de chaleur, par exemple, suppose une modification de l'être sensible ; si la monade-âme ne peut se modifier, il ne saurait plus être question de chaud ou de froid, de bleu, de rouge, de jaune. Il en est de même des autres sensations. Toutes, elles sont des modifications des êtres qui les perçoivent. Il est inconcevable qu'une substance immuable puisse ressentir aucune sensation, aucune apparence de changement.

Comment toutes ces impressions fortes ou faibles, toutes ces impulsions claires ou obscures, qui nous poussent vers le bien ou vers le mal, ne seraient-elles qu'une apparence (*Schein*) suspendue à une sorte de charpente (*Gerüste*) inconnaissable, que nous appellerions notre substance ? Et comment ces apparences seraient-elles perçues par une conscience qui, elle-même, ne serait à son tour qu'une autre apparence suspendue à une « chose en soi » immuable ? Non. Ces impressions, ces

impulsions et ces efforts multiples sont des « *modifications de notre être tout entier* ». Loin d'être impassible, c'est cet être qui se modifie. Notre vie sensitive et morale ne peut être une simple apparence dans un être inerte et immuable; elle se manifeste par tout l'ensemble des modifications et des efforts d'un être doué de sensibilité, d'intelligence et de volonté. Toute hypothèse d'une substance immuable est donc inutilisable (*unbrauchbar*) en psychologie. Est-elle plus heureuse quand on l'applique au monde des choses?

Si naturelle et inévitable qu'ait été la genèse de l'idée de substance indéterminée, dès que nous examinons les objets réels de plus près, nous ne tardons pas à reconnaître que leurs modifications ne sont pas localisées à leur surface, mais pénètrent en réalité jusqu'au cœur même de ce que nous considérons comme l'essence permanente et immuable des choses. Bientôt nous découvrons que la matière première de nos instruments n'est susceptible de revêtir des formes multiples que parce qu'elle est composée de parties innombrables qui peuvent être combinées de différentes façons. De plus, nous constatons que ces matières premières ne sont pas, vis-à-vis de leurs formes futures, des substances absolument indéterminées, mais que chaque partie ou molécule isolée est une *chose* très nettement caractérisée par des attributs déterminés.

Il en est de même pour tous les objets qui nous entourent : ce qui nous apparaissait d'abord comme un tout unique est, en réalité, un assemblage complexe de parties nombreuses (*eine verbundene Vielheit von Theilen*) (1); chacune de ces parties, isolée de l'ensemble, est une nouvelle chose, qui pourrait continuer à exister par elle-même. La limite où s'arrête cette divisibilité échappe à nos sens : « *Die Grenze, wo diese Theilbarkeit aufhört, finden wir in der sinnlichen Wahrnehmung nicht* » (2). Et, puisque des parties indivisibles seules peuvent être considérées comme des choses unes et indépendantes, l'unité des choses ne saurait être objet d'expérience : « *So ist zuerst die Einheit eines Dinges gar kein Gegenstand der Erfahrung.* »

Parvenus à l'extrême limite accessible à notre observation sensible ou aux investigations plus pénétrantes de notre pensée, nous devons encore accorder à la partie la plus infime du tout primitif des attributs quelconques.

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 14, 2^e éd., p. 17.

(2) *Ibidem*.

Si même une étude des différents éléments chimiques aboutissait un jour à une « matière commune » (*gemeinsame Materie*), qui serait, dans tous les objets, « l'élément réel proprement dit » (*das eigentliche Reale*) (1), cette prétendue matière serait encore déterminée par des propriétés primitives ; il n'est pas possible de supposer que, en elle encore, il y aurait de nouveau, comme support de ces attributs, une nouvelle substance pure, sans aucune qualité, une sorte de possibilité (*Möglichkeit*) d'attributs futurs (2).

Nous aurons donc beau remonter d'élément en élément, nous ne pourrions jamais nous représenter une matière absolument indéterminée, un « être en général sans attribut aucun » (*ein schlechthin Seiendes*). Le « noyau toujours identique à lui-même » (*der gleichbleibende Kern*) nous échappe sans cesse.

Nous devons donc chercher à nous débarrasser d'une habitude à laquelle notre esprit n'avait pu se soustraire et cesser de rattacher la « réalité active et agissante » (*die thatkräftige Wirklichkeit*), par laquelle une chose se distingue de son idée, à un « noyau absolument immuable » (*absolut starrer Kern*), à une parcelle de matière réelle (*Stück Realitätsstoff*), n'ayant en elle-même aucun attribut propre, aucune détermination (*gar nichts Bestimmtes*). Sorte de charpente sans qualité aucune, cette substance indéterminée n'aurait d'autre but et d'autre raison d'être que de servir de support aux qualités futures qui viendraient « se suspendre » autour d'elle (*sich um ihn [diesen Kern] herumhängen* ou encore *ihm inharieren*).

Nous aboutissons donc, pour le monde sensible, aux mêmes conclusions que pour la psychologie. L'hypothèse d'une substance immuable et indéterminée est également erronée dans les deux domaines. De même que c'est l'âme, et l'âme tout entière, qui se modifie dans la sensation, de même c'est la chose, toute la chose, qui se manifeste à nous dans les phénomènes.

Faisons maintenant un pas de plus. Jusqu'à présent, un seul point est acquis, c'est que la chose, dans son essence comme sous sa forme

(1) *Ibidem*, § 24, p. 29.

(2) V. dès 1841, *Metaphysik*, § 24, p. 85-87 ; *Métaphysique* de 1879, § 18 et 19 ; *Grundzüge der Metaphysik*, § 24, p. 29. Cf. aussi : 1843, *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie* de FICHTE, vol. XI, l'article de Lotze sur l'Ontologie de Herbart.

sensible, ne peut être immuable, et que c'est elle qui se manifeste tout entière dans ses attributs. Le terrain est déblayé, mais nous ignorons encore ce que la chose *est* réellement ; nous ne savons en quoi consiste cette essence, qui devra remplacer l'ancienne substance de la philosophie traditionnelle ou la « chose en soi » de la métaphysique de Kant.

Ecartons d'abord la solution de l'idéalisme absolu qui résout le problème de l'existence du monde extérieur en supprimant cette substance que la philosophie critique n'a pu atteindre.

Pour les idéalistes logiques, l'essence de tout être n'est qu'une apparence sans contenu réel (*völlig inhaltlos*) (1). Tentative inutile, *unmöglich-cher Versuch* ! Si l'essence d'une chose A avait réellement un mode d'existence sans contenu réel (*ein völlig inhaltloses Sein*), on ne pourrait comprendre comment, de ce néant (*aus diesem Nichts*) pourrait naître, sous l'influence d'une action quelconque, un phénomène ou un attribut secondaire *a*. Car aucune action ne peut produire quelque chose en s'exerçant sur le pur néant. Nous l'avons vu, tout phénomène est dû à la rencontre de deux facteurs. Et on ne comprendrait pas mieux comment telle ou telle influence C produirait sur A le phénomène *a*, sur B le phénomène *b*, et ainsi de suite, si A ne se distinguait pas de B. D'une façon générale, ce qui n'est pas déjà une chose déterminée (*was nicht schon irgend etwas Bestimmtes ist*) ne peut produire une autre chose déterminée (*daraus kann auch nichts Bestimmtes anderes werden*). Un être sans aucun contenu réel (*ein völlig inhaltleeres Seiendes*) n'aurait pas même la faculté qu'on lui attribue de prendre ou de recevoir des attributs secondaires déterminés (*sekundär bestimmte Eigenschaften*), par lesquels il pourrait se distinguer d'autres êtres.

On arrive exactement au même résultat lorsque, au lieu de partir des choses isolées, on considère un être en général comme l'essence commune des choses. Le nom que la philosophie allemande a donné à cet être, « *das schlechthin Seiende* », l'être pur, et qui n'est autre chose que le *ô* des anciens, ne peut signifier que cet être n'a pas de contenu réel, mais uniquement que son contenu, sans lequel les attributs isolés ne pourraient exister, est inconnaissable pour nous.

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 15, p. 18 ; cf. *Logique* de 1874, §§ 308, 312, 323 ; *Métaphysique* de 1879, § 95.

Ainsi, ni l'idéalisme absolu qui supprime le monde extérieur, ni les théories qui accordent aux choses une existence vide ou indéterminée, ne peuvent nous expliquer même l'apparence des phénomènes.

Le métaphysicien doit-il donc renoncer à rien affirmer au sujet de l'être véritable qui se manifeste à notre esprit charmé par une infinité de phénomènes variés?

On serait parfois tenté de s'y résigner, quand on considère combien sont insuffisantes les solutions courantes. « Il est à peine nécessaire de faire remarquer à quel point sont vaines les réponses que l'on fait d'ordinaire à cette question... L'être, dit-on, reste toujours identique à lui-même, le phénomène seul change; la substance reste la même, la forme se modifie; des qualités essentielles persistent, mais plusieurs, qui ne sont qu'accidentelles, apparaissent et disparaissent; la chose même demeure, ses états sont variables. Toutes ces expressions supposent ce que nous voulons savoir » (1).

Et pourtant, il est légitime, le désir de remonter toujours d'attribut en attribut pour découvrir enfin l'essence propre d'une chose; cette tentative est aussi ancienne que la philosophie elle-même; c'est d'elle que naquit l'antique opposition entre la forme (*μορφή*) et la matière (*ὕλη*).

Qu'y a-t-il donc de RÉEL au milieu de ces transformations multiples, de ces influences sans cesse renouvelées, que notre méthode et notre théorie de la connaissance nous ont poussé à étudier?

Voyons d'abord ce que les sciences expérimentales peuvent nous apprendre.

L'observation ne nous révèle, en aucune façon, une matière unique étendue et sans solution de continuité. Elle nous présente seulement une multitude de corps divers qui, pour la plupart, se distinguent les uns des autres par des limites complètement déterminées et ne se confondent que bien rarement. La plupart de ces corps apparaissent, même à l'œil nu, comme des couches juxtaposées de parties hétérogènes (*Nebeneinanderlagerungen verschiedenartiger Theile*); ceux-là même, qui nous apparaissent comme continus, se résolvent, pour le regard

(1) *Métaphysique* de 1879, § 19, p. 52-53; cf. traduction française, p. 54.

armé d'instruments perfectionnés, en une multitude d'éléments différents les uns des autres. Il est vraisemblable que l'apparente continuité des autres corps cache un assemblage (*eine Zusammensetzung*) d'éléments plus petits qui échappent à nos sens. Ces éléments imperceptibles à nos organes, Lotze les appelle « *discrete Elemente* », et Duval traduit par « *éléments discrets* » ou « *termes discrets* » (1).

Il est difficile de se représenter exactement ce que notre auteur entend par ces « *éléments discrets* ».

Ce sont, semble-t-il, non des atomes étendus de matière solide, mais des « *foyers d'action* ». Le « *réel actif* », dans le monde, nous est donné d'abord sous la forme de *termes discrets* infiniment nombreux ; ce sont les *foyers d'où partent les actions* (*Ausgangspunkte der Wirkungen*) (2).

Quant à savoir *comment* des forces inétendues, aussi nombreuses et aussi rapprochées qu'on voudra, peuvent produire des corps étendus, Lotze répond que l'étendue n'existe pas par elle-même, qu'elle n'est qu'une apparence. Comme l'affirmait Leibniz contre les partisans de Descartes, « si l'essence des corps consiste dans l'étendue » (3), l'action, le mouvement, la vie demeurent un problème insoluble ; l'étendue ne se conçoit pas sans un corps étendu ; partout et toujours elle suppose quelque chose qui *s'étende*.

L'étendue est donc quelque chose de secondaire, un rapport entre plusieurs atomes, et non l'attribut primitif d'une substance existant par elle-même (4). Elle n'est, comme la matière, qu'une représentation subjective, « une illusion métaphysique nécessaire », par laquelle nous traduisons en notre langage les rapports qui existent entre les « éléments discrets » (5).

(1) *Métaphysique* de 1879, § 188, p. 364-365, traduction française, p. 377.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 188, p. 366, trad. franç., p. 379. Cf. § 97, p. 187, trad. franç., p. 193.

(3) *Lettre sur la question de savoir si l'essence des corps consiste dans l'étendue* (éd. Erdmann, p. 113). Comparez : *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances*, p. 132.

(4) V. *Bemerkungen über den Begriff des Raumes*, lettre à Weisse, dans la Revue : *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* de E. Fichte, vol. VIII^e, 1841, p. 1-24 : *Die Ausdehnung hat überhaupt keine actuale Dimension.* (p. 24.)

(5) *Metaphysische nothwendige Illusionen*, die als brauchbare Abbreviaturen eines andern und wahren Verhältnisses angesehen werden müssen (*Herbart's Ontologie*, dans la Revue de Fichte, XI, 1843, p. 205).

Il ne reste donc plus à expliquer qu'une *apparence* d'étendue. Or, cela est facile par analogie. Si des corps manifestement composés de parties nombreuses nous font la même impression *continue* que s'ils étaient une masse homogène, « c'est au moins, pour qui veut ouvrir les yeux, la preuve qu'une certaine structure atomique des corps peut produire sur nos sens l'impression de la parfaite continuité de l'étendue » (1).

On se plaît à répéter que, en combinant des « *parties discrètes* » (*discrete Theile*), on ne fera jamais comprendre ni la continuité apparente de la surface des corps, ni la structure interne de leur masse compacte ». Mais on oublie que, sous le microscope, le tranchant bien affilé d'un couteau paraît dentelé comme une scie; une surface, qui semble unie au toucher, prend l'aspect d'une contrée accidentée; même à une faible distance, des taches de pigme it séparées apparaissent comme une ligne colorée sans interruption. Ces faits, bien connus, prouvent surabondamment que la conformation de nos organes ne nous permet pas de percevoir les intervalles très faibles entre les points qui font sur nous une impression vive. Pour produire sur nos organes la sensation d'une surface étendue, il n'est donc pas du tout nécessaire qu'il y ait une *étendue continue réelle*: il suffit d'avoir des *éléments discrets* « *inétendus*, mais suffisamment rapprochés » (2).

Lotze se range donc du côté des théories atomiques, que Fechner venait de rendre populaires en Allemagne, et proclame, avec ce savant, que « cette manière d'envisager les choses est satisfaisante pour les besoins esthétiques de l'esprit qui, partout, jusque dans les plus petits détails, exige de l'enchaînement, des rapports symétriques et harmoniques, un ordre visible » (3).

Notre auteur déclare n'avoir jamais compris le motif de « ces airs de grandeur » avec lesquels, pendant longtemps, la philosophie allemande avait traité les théories atomiques, comme des conceptions superficielles, subordonnées, et leur avait opposé la théorie cartésienne de la continuité de la matière. « Il n'y a, dit-il, *absolument rien* à admirer dans cette continuité, ni en elle-même, ni dans les déductions qu'on a su en tirer; seules les difficultés mathématiques de cette conception paraissent lui avoir donné une attraction mystique. »

(1) *Métaphysique* de 1879, § 188, p. 364-365.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 188, p. 365.

(3) *Ibidem*, p. 366.

En constatant la divisibilité, infinie en apparence, de tous les corps sur lesquels peuvent porter ses expériences, le physicien sera poussé à adopter cette théorie des atomes. Mais le but qu'il poursuit ne l'oblige pas à rechercher quelle est la nature métaphysique de ces derniers éléments des choses. Le monde de l'expérience est son domaine; il peut laisser à une autre science le soin de formuler des hypothèses dont la démonstration échappe à son contrôle.

Le métaphysicien, au contraire, qui n'est pas limité aux phénomènes sensibles, ne pourra s'arrêter là. Il cherchera à pénétrer le secret de ces éléments qui composent les choses réelles; il voudra scruter leur nature, savoir ce qui caractérise leur existence. En un mot, il cherchera à arracher à la nature le secret de l'existence du « réel ».

Que sont donc les choses pour pouvoir produire en nous l'illusion d'une substance étendue, pour devenir en quelque sorte « les points d'attache » (*die festen Punkte*) par lesquels les phénomènes se manifestent à nous?

Les choses, nous l'avons vu, ne nous sont connues que par les modifications multiples qu'elles subissent et qui permettent à nos sens de les percevoir. Une chose, un être quelconque (*ein Wesen*), qui ne subirait aucune transformation ou resteraient éternellement inactifs, seraient comme s'ils n'existaient pas; « seul, dit Lotze, *ce qui est susceptible de se modifier* peut être une substance » (1). Ce qui fait qu'un être peut *exister* et *durer*, c'est la faculté d'exercer son action au dehors et de subir les influences extérieures (*Wechselwirkung*); toute activité a besoin d'un *terminus ad quem* aussi bien que d'un *terminus a quo*, c'est-à-dire qu'elle doit être un rapport entre deux facteurs et qu'elle ne peut être réelle et effective que lorsque ces deux termes, entre lesquels s'exerce l'action, sont eux-mêmes réels. De fait, tout ce qui existe réellement (*was ist*) exerce et subit des influences quelconques; selon Lotze, les choses ne commencent pas par exister pour entrer ensuite en rapports les unes avec les autres, mais leur existence même suppose, de prime abord, ces relations multiples, et la vraie réalité est précisément ce réseau complexe (*Netz*) d'actions et de réactions exercées par les choses les unes sur les autres.

(1) *Microcosme*, III, p. 508; *Métaphysique* de 1879, § 24, p. 62.

Ainsi, lorsque, en esquisant les traits généraux de notre méthode, nous nous proposons de concentrer tous nos efforts sur les rapports des choses et des êtres entre eux, ce n'était pas seulement des modifications éphémères que nous nous proposons d'examiner; c'était, en réalité, le caractère distinctif du *réel* sur lequel devaient porter nos études.

C'est en vain, dit Lotze, qu'on fera à cette théorie l'objection suivante.

Si l'essence de l'être consiste dans ses rapports avec autre chose, si A n'existe que dans la mesure où il peut exercer ou subir une action par rapport à B, si B suppose, à son tour, l'existence de C, C celle de D, et D, de nouveau, celle de A ou de B ou d'un autre facteur quelconque, E, F, etc., aucune existence ne paraîtra certaine.

L'argument, répond Lotze, est spécieux. Si la métaphysique avait pour but de montrer comment on peut *faire* un monde, on pourrait se demander comment créer A sans créer d'abord B, ou B, sans avoir déjà appelé A à l'existence. Encore ne voit-on pas pourquoi A et B n'auraient pas été créés en même temps, avec leurs rapports nécessaires. Mais ce n'est pas de tout cela qu'il s'agit. Nous n'avons pas à découvrir « une recette » pour créer un monde, mais uniquement à expliquer sa structure, une fois qu'il est donné. Dès lors, il n'est pas contradictoire de supposer un nombre indéterminé d'êtres qui exercent les uns sur les autres des actions réciproques (1).

On peut encore faire l'objection suivante. L'être devra-t-il consister en rapports réels? Ne serait-il pas préférable de lui accorder simplement la faculté de subir ou d'exercer ces influences multiples que nous avons constatées?

On oublie, répond Lotze, qu'un être pur, A, n'ayant primitivement aucune relation avec le reste de l'univers, ne pourrait pas entrer en rapports avec lui d'une façon *générale*, mais uniquement dans un rapport déterminé *m*, *n* ou *p*, à l'exclusion de tous les autres *r*, *s*, *t*... Or, sans une cause déterminante, on ne peut se représenter pourquoi commencerait ce rapport *m* ou ce rapport *n* ou *p*, à l'exclusion de tout autre. Cette cause est encore un rapport *u*, *v* ou *x*, et un rapport bien déterminé, qui devait exister déjà entre A et telle ou telle partie du

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 11, 2^e éd., p. 14.

monde (1). Un être ne peut donc « passer de l'absence complète de rapports avec le monde à un état où ces rapports existeraient *en général*; il ne peut que passer d'un rapport à l'autre. »

Est-ce à dire qu'un être réel A, qui exerce et subit des influences réelles, cesserait d'exister, si ces rapports et tous les autres possibles étaient supprimés. Si la question pouvait être posée, Lotze n'hésiterait pas à la résoudre par l'affirmative. Mais cette hypothèse est inconcevable. Dans l'organisation actuelle de l'univers, un être réel peut passer du rapport *c* à un autre *d*, *e* ou *f*, mais *jamais sortir de toute relation avec le reste du monde* (2).

Ainsi, dans l'univers tel qu'il se présente à nous, nous pouvons affirmer que tout être, pour exister d'une façon réelle et concrète, doit être en relations quelconques avec d'autres êtres (*mit Anderem in Beziehung stehen*). Du reste, l'« opinion courante » concorde, selon Lotze, avec cette manière de voir. Elle aussi considère le fait d'exercer et de subir des influences comme le caractère le plus authentique de l'existence (4). Pour elle, le fait d'être privé de toute relation avec autre chose, de n'exercer aucune action et de n'en subir aucune, de n'être ni vu, ni senti, ni perçu d'aucune façon, de n'avoir avec autre chose aucun rapport de lieu ou de temps, c'est précisément le sort de ce qui n'est pas (*das Loos des Nichtseienden*) ; et on se demande avec raison en quoi cet « être pur » serait différent du « non-être ». Tout en reconnaissant que les choses existent indépendamment de nous et existaient avant d'être perçues par nous, l'opinion courante considère donc le fait d'être avec autre chose dans des rapports quelconques comme l'attribut essentiel de l'être.

(1) *Metaphysique* de 1879, § 13, p. 42-43 et *Grundzüge der Metaphysik*, § 11, presque dans les mêmes termes.

(2) Dès 1838, *De futurae biologiae principiiis philosophicis*, Lotze affirmait que la matière, tant qu'elle n'est pas déterminée, est un mot vide de sens. Plus tard, il l'appelle l'« une des idées les plus obscures (einer der dunkelsten Begriffe) ». (Compte-rendu de Henri Czolbe, *Neue Darstellung des Sensurismus*, *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1855, n° 153, p. 1521, sq.)

(3) Ailleurs Lotze parle d'une « sympathie immédiate » (*eine völlig unmittelbare Sympathie*) des choses les unes pour les autres (*Alter und neuer Glaube*, *Deutsche Revue*, de Richard Fleischer, 3^e année, vol. III, livre 8, mai 1879.)

(4) *Microcosme*, vol. III^e, p. 462, cf. *Grundzüge der Metaphysik*, § 18, p. 22.

Alors même que nous ne serions pas sur cette terre pour percevoir les choses, elles ne cesseraient pas pour cela d'être entre elles dans des rapports divers (*unter einander in Beziehungen mannigfaltiger Art zu stehen*) ; ce sont ces rapports qui, selon Lotze, ont retenu chacune d'entre elles dans le domaine de la réalité. C'est dans la mesure où elles exercent ou subissent des influences qu'elles existent. En un mot, nous pourrions dorénavant identifier l'existence des choses et le fait d'exercer et de subir des actions et des réactions diverses : « *mit-hin ist, kurz ausgedrückt, jetzt das 'Sein' der Dinge gleichbedeutend mit einem 'Stehen in Wechselseitiger Beziehung'* » (1).

Le fait d'être perçu par nous n'est, au fond, qu'un nouveau rapport venant s'ajouter à ceux qui l'ont précédé. Ce dernier rapport a pour nous une importance capitale, parce qu'il nous permet de nous faire une idée de la réalité, mais il n'est pas indispensable aux choses pour exister.

Ici encore, nous avons une réfutation indirecte de l'idéalisme absolu, en même temps qu'une nouvelle confirmation de notre théorie de la connaissance. Nos sensations sont bien des rapports entre les choses et nous, et ces rapports, *manifestations caractéristiques du réel*, sont plus qu'un simple accident, venant s'ajouter après coup à un support sans attribut. Cette action des choses sur nos organes est l'expression de leur essence même : elle fait partie de cette multitude de rapports qui les retiennent dans le domaine de la réalité. Et réciproquement, rien ne peut nous donner une conscience plus nette de notre propre existence que le sentiment d'entrer en relations avec le monde extérieur.

Nous voici donc arrivés, pour l'essence de l'être, à une conception diamétralement opposée à celle de Kant.

Pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, la chose en soi était élevée au-dessus de tout changement et de toute transformation.

Pour Lotze, au contraire, l'essence de l'être doit être cherchée dans la possibilité de se modifier constamment, d'agir et de réagir, sans trêve ni repos ; les choses, comme le moi, existent dans la mesure où elles sont capables d'exercer et de subir des influences multiples.

(1) *Microcosme*, III^e vol., Livre IX^e, chap. 1^{er}, 1^{re} éd. p. 463.

Action du dedans vers le dehors et réaction du dehors vers le dedans, voilà ce qui remplace, dans le nouveau système, la substance immuable dont Lotze croit avoir démontré l'inutilité.

On voit aussi, maintenant, quelle différence il y a entre la théorie de Herbart et celle de Lotze.

Selon le premier, nous l'avons indiqué, l'être est, au point de vue métaphysique, « une position absolue » (*absolute Setzung*), qui exclut toute relation avec d'autres choses; chaque être isolé pourrait exister pour lui-même (*für sich*) et former en quelque sorte un petit monde à part, existant aussi bien sans relations quelconques que quand il entre en rapports avec ses voisins.

Lotze ne veut pas d'une explication qui rend compte de ce qui *pourrait* être, mais n'existe *de fait* nulle part. L'idée que le métaphysicien doit se faire de l'être ne saurait se ramener à une abstraction, *concevable*, il est vrai, mais qui n'est qu'une *possibilité* et non une *réalité* (1).

Après avoir ainsi mis en pleine et entière lumière l'importance des influences multiples des choses les unes sur les autres, Lotze a recours à l'hypothèse pour expliquer comment ces actions et ces réactions sont possibles entre les êtres ou entre les éléments primitifs des choses.

Nous retrouvons ici la double tendance que nous avons signalée dans son esprit, l'imagination spéculative du métaphysicien venant s'unir à la méthode expérimentale de l'homme de science.

Le physicien eût cherché à ramener ces actions et ces réactions des « éléments discrets » à des forces atomiques propres à chaque élément simple, et dont l'attraction universelle entre les êtres et les masses, petites ou grandes, n'est *peut-être* qu'un cas particulier.

(1) Dès 1843, Lotze avait compris les difficultés que soulève la théorie de Herbart. Son article dans la Revue de Fichte (*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XI^e, Tubingue, 1843, pages 203-234) est très caractéristique sur ce point. L'auteur se demande comment l'être simple de Herbart peut faire des efforts pour « se conserver soi-même (*zur Selbsterhaltung*), s'il n'est pas « *dérangé* » (*gestört*) et ne se modifie pas (*nicht variirt*).

Le métaphysicien, au contraire, qui ne voit partout que vie et mouvement, va chercher à expliquer le macrocosme par le microcosme, le monde extérieur par le monde intérieur.

Nous ne pouvons nous représenter une *succession d'états différents* que par analogie avec notre propre être, seul exemple de ce phénomène que nous puissions connaître par intuition immédiate (*unmittelbare Anschauung*) (1); « seule la perception, qui repousse l'objet perçu comme quelque chose d'étranger (*als etwas für sich abstosst*) et le révèle en même temps comme nôtre, nous fait comprendre ce qu'on veut dire en affirmant que nous concevons un attribut quelconque *a* comme *état* (*Zustand*) d'un être *A* ». Le sentiment que nous avons de persister, toujours identiques à nous-mêmes, au milieu des états divers que nous traversons, peut seul nous faire comprendre ce que doit être l'existence d'un être *un* (*Ein Wesen*), soumis à des transformations multiples; c'est ce sentiment qui nous prouve la possibilité d'une telle existence : « par cela même que nous pouvons nous apparaître comme de telles unités, nous sommes des unités ». Et la conclusion qui s'impose à nous est celle-ci : pour expliquer l'existence des choses, il faut admettre qu'elles ne sont pas uniquement des corps inertes; elles doivent participer, dans une certaine mesure, à la nature spirituelle, qui, seule, leur permet de subir et d'exercer les influences que nous avons considérées comme le caractère propre de leur essence; « elles ne peuvent être distinctes de leurs états que si elles se distinguent elles-mêmes de ceux-ci; elles ne peuvent être des unités qu'à la condition de s'opposer elles-mêmes comme telles à la multiplicité de leurs états (3). »

Comment Lotze se représente-t-il cette nature spirituelle qu'il attribue aux choses et qui lui semble nécessaire pour expliquer leurs attributs ?

(1) *Métaphysique* de 1879, § 96, p. 185-186. Comparez le compte-rendu de l'*Histoire et Critique de la Révolution Cartésienne* par FRANCISQUE BOUILLER, *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1844, p. 1695 sq. : *Wir erkennen jede fremde Seele aus Analogieen* (p. 1705). Lotze reproche surtout à Descartes d'avoir trop séparé l'âme et la matière : *Diese harte Trennung von Seele und Materie ist eine ähnliche Einseitigkeit wie die Idealität der Dinge bei Fichte*.

(2) *Métaphysique* de 1879, fin du paragraphe 96; dadurch also, dass wir uns als solche Einheiten erscheinen könnten, sind wir Einheiten.

(3) *Métaphysique* de 1879, § 96, p. 186.

Ici, il est particulièrement important de bien saisir les nuances de sa pensée et de ne pas lui faire dire, comme on l'a fait souvent, plus qu'il ne veut affirmer en réalité.

Notre auteur est loin d'établir une identité parfaite entre le mode d'existence des choses et celui de l'âme humaine. Il qualifie lui-même d'« extravagantes » les couleurs sous lesquelles bien des penseurs ont représenté la vie spirituelle des choses. Tout ce qu'il veut accorder à ces dernières, c'est, sous une forme quelconque, cette « *existence pour soi* » (*jenes Fürsichsein*) qui, selon lui, est le caractère distinctif de toute vie spirituelle. La faculté d'éprouver du plaisir et du déplaisir suffirait pour remplir cette condition, sans qu'il soit nécessaire d'admettre un développement plus élevé d'activité spirituelle. Et Lotze reconnaît que cette « *vie psychique* » ne se présente jamais à nous avec la certitude d'une expérience scientifique : « on ne doit pas s'attendre, dit-il, à ce que cette vie psychique des choses s'impose jamais à notre observation avec la clarté d'un fait; la théorie qui l'admet apparaîtra toujours comme une hypothèse, à laquelle on ne doit accorder aucune influence décisive sur la solution de problèmes particuliers; on ne peut y avoir recours que lorsqu'il s'agit de vues très générales sans effet pratique. »

La théorie de l'essence spirituelle des choses n'est donc présentée, dans la métaphysique de Lotze, que comme une hypothèse, mais cette hypothèse va jouer un rôle toujours grandissant dans l'ensemble du système.

Dans l'état actuel des sciences, le métaphysicien ne peut aller plus loin; il doit se contenter d'expliquer, aussi bien que possible, la réalité qui lui est donnée. Il ignore comment cette réalité est née. Lotze a renoncé, de prime abord, « à savoir comment on fait des choses ». La différence entre ce qui est concevable et ce qui est réel peut être, il est vrai, *conçue* ou *pressentie*, mais nous ne pouvons *expliquer*, par une construction quelconque, le passage de ce qui est *pensé* à ce qui est *réel* (1).

La genèse du monde en général, comme celle de chaque chose en particulier, reste donc, pour nous, un éternel mystère.

Dans les cas les plus favorables, nous apprenons comment les choses se comportent entre elles ou par rapport à nous, mais nous ne

(1) *Métaphysique* de 1879, § 18, p. 50; cf. *Seele und Seelenleben*, au commencement du § 62; *Nicht das ist die Frage, wie Sein und Wirklichkeit gemacht wird.*

réussissons pas à savoir ce qu'elles sont pour pouvoir agir et réagir de telle ou telle façon. Non seulement, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, l'essence des choses nous échappe, mais aussi la signification de leur existence (*die Bedeutung seines [des Dings] Seins*) (1). Pour nos sens l'être se décompose finalement en une infinité de transformations, puisque jamais cette essence spirituelle des choses ne deviendra objet d'expérience. Même les attributs les plus durables des choses, ceux dont la persistance paraît la plus certaine, sont, au fond, soumis à des transformations plus ou moins rapides; sans cesse ils naissent, évoluent et se transforment; chaque instant de leur existence est le résultat passager d'influences nombreuses; et il faut que ces influences se renouvellent sans cesse pour que ces attributs puissent durer l'espace de quelques instants.

Bon gré mal gré, il faut nous contenter d'avoir montré en quoi consiste, *actuellement et dans le monde tel que nous le connaissons*, cette essence des choses qui nous paraissait tout d'abord former, selon l'image pittoresque de Lotze, « le lit où s'écoulent les flots du devenir » (*das Strombett, in welchem die Wellen des Geschehens verlaufen*).

(1) *Microcosme*, vol. III^e, p. 461.

CHAPITRE VI

L'IDÉE DE CAUSE

LA NOTION DE L'EFFET
IMPOSSIBILITÉ DE CONCEVOIR AUCUNE « CAUSA TRANSIENS »
OCCASIONALISME ET HARMONIE PRÉÉTABLIE
LA CAUSE,
EXPLIQUÉE PAR UNE ACTION ET UNE RÉACTION
RÉCIPROQUES ENTRE LES ÊTRES ET LES CHOSES

« Erst und al' ein ist dies volle lebendige Wirken selbst. »

(LOTZE, *Métaphysique* de 1879, § 156, p. 300).

Si, dans la philosophie de Lotze, les actions et les réactions réciproques des choses entre elles sont le caractère essentiel et la condition principale de leur réalité, il importe maintenant d'étudier comment s'exercent ces influences multiples. Le problème qui se pose à nous avant tous les autres est celui de la causalité.

Selon notre métaphysicien, l'idée que l'on se fait ordinairement de la cause doit être profondément modifiée. Il ne faut pas parler d'une *cause créatrice* (*von einer schaffenden Ursache*), comme si l'effet produit ne dépendait que d'elle seule et comme si les objets sur lesquels elle agit restaient entièrement passifs et indifférents, « vaisseaux vides, bons à recevoir le nouvel état, sans contribuer à en déterminer le caractère et l'intensité » (1).

(1) *Métaphysique* française, p. 106 ; allemande, p. 103.

S'il en était ainsi, la nature de ces objets, de ces « éléments » dans lesquels le commandement de la cause doit être exécuté, serait indifférente : la cause *créerait* l'effet « au sens où un langage usité, mais étrange, dit que le monde a été créé *ex nihilo* ».

« Si l'un de ces éléments, A ou B, par exemple, pouvait réaliser, « selon ce mode créateur, ses commandements *a* ou *b* en d'autres éléments, il n'y aurait pas de bornes aux prétentions opposées que ces « êtres tout-puissants élèveraient les uns vis-à-vis des autres ; les commandements *a*, *b* ou *c* seraient réalisés d'une manière également absolue dans tous les êtres C, D, E. . . . » (1).

Puisque, au contraire, A et B peuvent agir sur tels corps C ou D, sans pour cela avoir d'action sur d'autres corps E, F ou G, il faut admettre que C et D concourent, *en vertu de leur nature même*, à produire « le caractère et la réalité du fait nouveau », aussi bien que les facteurs primitifs A et B.

Souvent même l'effet produit par A sur C dépend plus encore de la nature de C que de celle de A. Sous un coup de même force, tel corps change facilement de forme, tel autre résiste, un troisième se rompt, un quatrième vole en éclats ; « tous font ce que l'excitation du dehors a pu prescrire à chacun d'eux *selon le caractère complètement défini de sa structure et de sa composition*. »

Il y a donc, pour chaque effet, au moins deux « causes concourantes », également nécessaires à la production du résultat final.

Nous sommes ainsi amenés à reconnaître — et les sciences naturelles l'ont fait depuis longtemps — que « tout rapport de cause à effet est dû à une *influence réciproque* entre plusieurs éléments (2) ».

Le grand mérite de Herbart est précisément d'avoir démontré, dans sa « théorie des causes multiples de tout effet », que cette vérité est aussi absolue en métaphysique que dans les sciences naturelles. On devra donc distinguer, plus exactement qu'on ne le fait dans le langage ordinaire, entre *principes* ou *raisons suffisantes* et *causes efficientes*. Par *causes*, Lotze entendra toujours « des choses réelles qui, par des rapports mutuels encore inconnus, ont pour résultat la naissance de faits nouveaux » (3) ; la totalité de ces phénomènes sera *l'effet*. Quant

(1) *Métaphysique* de 1879, fin du paragraphe 50.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 51, p. 105, traduction française, p. 107.

(3) *Métaphysique* française, p. 107.

à la *raison suffisante*, « ce n'est ni un être, ni une chose, mais la totalité des rapports qui existent entre les êtres et leurs natures, rapports « d'où peut être déduit, comme conséquence nécessaire, le caractère « de l'effet produit » (1).

D'après cette conception, quand deux corps élastiques se rencontrent et échangent, en partie ou en totalité, les ondes vibratoires dont ils sont animés, tous deux doivent être considérés comme causes équivalentes de cet effet ; car, tous deux, ils contribuent manifestement à l'effet final.

Quand il se produit une explosion de poudre, deux causes sont en présence, la poudre A et le corps incandescent B qui constitue l'étincelle ; ici, la condition *c* de leur action mutuelle nous semble être un rapprochement dans l'espace ou un contact des deux choses ; le principe ou la raison suffisante de cet effet consiste dans le fait que l'élévation de température et l'expansibilité des éléments susceptibles de se transformer en gaz et condensés dans la poudre doivent nécessairement amener un accroissement de volume. Comment l'acte même s'accomplit-il ? Il faut encore nous résigner à l'ignorer, puisque, quelle que soit notre hypothèse sur la nature de la chaleur, nous ne savons au juste *comment* l'accroissement de la température détermine, dans certaines substances, un mouvement d'expansion ; nos observations ne peuvent que constater l'effet produit, c'est-à-dire un mouvement.

Dans cet exemple, la poudre qui est dans une « *attitude expectante* » n'est pas la seule *cause* de l'explosion. L'étincelle, elle aussi, y prend une part active ; « elle tombe absolument sous la même notion de cause, à laquelle nous subordonnons la poudre ». Car, quelque tendance à l'explosion que nous puissions attribuer à la poudre, cette tendance, à elle seule, ne suffit pas pour amener l'explosion ; il faut l'accroissement de température produit par l'étincelle. La cause occasionnelle n'est donc pas uniquement la dernière impulsion nécessaire à la production d'un « effet tout préparé, mais encore hésitant » ; son rôle est de compléter la raison encore insuffisante du résultat.

Il y a lieu de faire des réflexions analogues dans tous les cas où l'une des causes nous semble écarter un obstacle qui empêche les autres de produire l'effet attendu ; une résistance vaincue trahit, en

(1) *Métaphysique française*, p. 109.

réalité, une force opposée, une influence nouvelle, venant s'ajouter aux forces déjà en présence et neutralisées les unes par les autres.

Lorsqu'il s'agit de phénomènes tels que les fonctions vitales, ces distinctions sont encore plus nécessaires. Les mêmes causes occasionnelles, lumière, chaleur, humidité, provoquent des effets variables dans les graines de végétaux différents. En combinant à notre gré ces forces extérieures, nous arriverons à favoriser ou à détruire la puissance germinative; jamais nous ne pourrons faire naître telle ou telle espèce à notre gré.

Il en est de même pour les êtres vivants parvenus à leur complet développement. L'effet qu'une cause extérieure peut avoir sur eux est déterminé par leur organisme, et, ici, les causes occasionnelles nous paraissent être de simples *stimulants* (*Reize*), nécessaires et suffisants pour éveiller ou pour étouffer des réactions préparées d'avance dans l'organisme.

Dans une « histoire naturelle » de toutes les formes de cause devraient rentrer tous les exemples précédents et beaucoup d'autres; la métaphysique doit arriver à une notion de cause assez large pour comprendre toutes les formes particulières qui se présentent à nous dans la nature. Or, aux yeux du métaphysicien, toutes les vraies causes d'un effet sont également nécessaires, que la part de chacun dans la production du phénomène définitif soit grande ou petite.

Ce qui résulte pour Lotze des considérations précédentes peut se résumer en trois thèses essentielles, qui vont former le point de départ de sa théorie de la causalité.

I. L'effet produit ne provient pas exclusivement d'une cause unique, mais doit être attribué à toutes les causes qui y ont participé :
« *Vertheilung auf alle mitthätigen Ursachen.* »

II. Quand cette action s'est exercée, le rapport qui l'a précédée et amenée est modifié :

« *Änderung der Beziehung, welche zu ihrer Einleitung diente.* »

III. Au point de vue métaphysique, les causes multiples qui participent à la production d'un phénomène ont une valeur égale :

« *Ontologische Gleichwerthigkeit der mehreren Ursachen.* »

Quel est maintenant, pour le métaphysicien, le sens de ce rapport *c*, qui nous a paru nécessaire pour amener l'effet? Comment deux

choses, A et B, indépendantes l'une de l'autre et existant en elles-mêmes (*für sich*), peuvent-elles entrer en relations l'une avec l'autre, de telle sorte qu'elles ne puissent plus continuer à rester indifférentes l'une à l'autre (*jedes für sich gleichgültig fort zu existieren*) (1)?

Pour répondre à cette question, Lotze commence par éliminer soigneusement les théories ou les hypothèses de ses prédécesseurs?

Le plus souvent, on suppose une transmission d'influence pour expliquer comment des choses, auparavant inactives, entrent soudain en relations l'une avec l'autre; et, d'ordinaire, on admet que ce « rayonnement » part d'un seul être *actif* et se dirige vers l'autre qui resterait *passif* (2).

Cette conception ne fait que poser le problème au lieu de le résoudre. Supposons un facteur quelconque, susceptible d'existence indépendante, se détachant du premier corps A pour aller s'unir au second B; ce passage de A en B, s'il ne s'y ajoutait rien de plus, n'impliquerait pas l'*action* que l'on veut expliquer. Si un *x* quelconque pouvait passer de A en B, le problème resterait le même, car il faudrait expliquer comment cet *x* commence à agir sur B (3). Si, par exemple, un corps humide A, en se desséchant, humecte un corps sec B, les molécules d'eau sont le corps qui passe de A en B; cependant, si nous n'avons entendu par humidité que la présence de l'eau, ni A ni B n'a subi, dans son essence, du fait du passage de l'eau, un changement que nous puissions ranger sous la notion d'*effet*; nous ne constatons qu'un *passage* et rien de plus.

Assurément, le départ de l'eau peut amener des modifications dans le corps A, par exemple une diminution de volume, une cohésion plus ou moins grande; de même, la pénétration du liquide a une influence sur le volume, le poids, la cohésion du corps B. Ce sont là des effets; mais le passage supposé de l'eau ne suffit pas à les expliquer. Quand cette eau a pris sa nouvelle place dans le second corps B, on se demande de nouveau quelle influence elle exerce ici et quels sont ses rapports avec les molécules de B. Le problème posé n'est donc pas résolu.

On aura beau se représenter « ce qui passe » sous une forme aussi peu matérielle que possible, on sera toujours amené à se demander

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 34 (fin).

(2) *Métaphysique* de 1879, § 55, traduction française, p. 115.

(3) *Grundzüge der Metaphysik*, § 35.

comment ce facteur, parvenu au terme du trajet, commencera à exercer son influence sur des éléments qui diffèrent de lui (1).

Par conséquent, toutes les fois que nous constatons une *causa transiens*, allant de A en B, ce passage est uniquement le *prélude* d'un effet futur. Cet effet lui-même, encore absolument inexpliqué, commence lorsque ce passage est accompli.

La conséquence de ce fait est la nécessité d'apporter à l'opinion courante une première modification. « Ce n'est plus la cause, mais la force, l'effet ou l'état déterminé que nous faisons passer de A en B (*Nicht mehr die Ursache, sondern die Kraft, die Wirkung oder den Zustand lassen wir von A zu B übergehen*) » (2).

Mais ces expressions elles-mêmes viennent se heurter contre l'objection formulée déjà par les anciens métaphysiciens : *attributa non separantur a substantiis* (3). Tout mouvement, tout effet, toute modification quelconque suppose quelque chose qui se meut, qui apparaît, qui se modifie (4). Aucun état *a* ne peut se séparer de la chose A qu'il caractérisait, pour exister, ne fût-ce que pendant un instant infiniment petit, entre A et B, comme état pur ; aucun attribut ne peut être conçu comme « nomade », comme se précipitant vers B sans être l'attribut de rien ou de personne. La production de l'effet ne saurait donc être expliquée par le passage d'un facteur quelconque qui se transmettrait d'une chose à une autre.

Si nous ne pouvons faire passer entre deux « causes concourantes » aucun élément capable d'expliquer l'influence de l'une sur l'autre, il faut bien essayer d'expliquer le cours du monde sans ce passage incompréhensible.

La première tentative faite dans cette voie est la théorie de l'*occasionalisme*. Elle nie toute action directe d'un objet sur l'autre et consi-

(1) Lotze tient tant à son argumentation qu'il la reprend au paragraphe 186 de sa *Métaphysique*. Si habitués, dit-il, que nous soyons à croire que le mouvement *passé* d'un corps à l'autre, nous ne pouvons comprendre comment une force se détacherait de A pour passer en B. Notre auteur n'admet pas de contact absolu entre deux corps et déclare « qu'un effet de forces motrices ne peut se produire qu'à distance, tandis qu'un effet au contact est une idée contradictoire en soi ». (*Métaphysique française*, p. 370 et 374.)

(2) *Métaphysique* de 1879, § 56, p. 113.

(3) *Ibidem*, traduction française, p. 116.

(4) *Grundzüge der Metaphysik*, § 35.

dère un rapport qui s'établit entre deux corps A et B comme une simple occasion, permettant à des modifications *a* et *b* de s'accomplir sans aucune influence mutuelle.

Sous cette forme si simple, l'occasionalisme n'est pas une solution; car, pour que A et B profitent de l'occasion supposée, il faut qu'ils la « remarquent », ou tout au moins qu'ils y soient sensibles d'une façon ou d'une autre (1); en d'autres termes, l'occasion doit *agir* sur A ou sur B pour expliquer une modification concordante *a* ou *b* (2); cette occasion, qui devrait permettre de se passer de l'action, la suppose au contraire. Aussi Lotze proteste-t-il énergiquement contre ceux qui lui ont attribué une telle doctrine, simple fin de non recevoir.

Plus séduisante serait la théorie voisine de l'*harmonie préétablie*, sous la forme que Leibniz lui a donnée.

Malgré sa sympathie pour la doctrine des monades en général, Lotze repousse cette explication, à cause du déterminisme qui en est la conséquence. Excluant, de prime abord, toute action réciproque des monades entre elles, Leibniz ne pouvait expliquer les rapports apparents des choses qu'en recourant à un lien supérieur, les embrassant toutes, à Dieu, qui leur a tracé la marche de leur évolution. Il condamnait ainsi chaque monade isolée à suivre fatalement la voie qui lui avait été assignée de toute éternité.

Mais, nous l'avons vu, c'est précisément ce point de départ de la monadologie que Lotze a écarté, et, dès lors, nous ne saurions être étonnés de le voir reprocher à Leibniz de n'avoir pas ouvert « les portes et les fenêtres » par lesquelles les monades auraient pu entrer en relations les unes avec les autres. « Que les monades, les forces dont le monde se compose, ne soient pas des espaces vides, dans lesquels des états tout achevés pénétreraient par des ouvertures laissées libres, cela se comprenait assurément, mais n'empêchait pas qu'il pût y avoir entre elles des relations moins sensibles, et méritant le nom d'action mutuelle » (3).

En supposant que tout ce qui constitue le monde et son histoire forme, pour l'entendement divin devant lequel il flotte, un ensemble

(1) *Métaphysique française*, p. 124.

(2) *Grundzüge der Metaphysik*, § 36.

(3) *Métaphysique française*, p. 128.

d'éléments contemporains », Leibniz a remplacé la *causalité* par la *continuité*. Il rend énigmatique tout le sens de la réalité que Dieu a accordée à ce monde et refusée à d'autres, qui s'agitaient aussi devant son entendement comme organismes rationnels d'autres éléments ». . . « Puisque le déploiement dans le temps n'amène rien de nouveau et fait seulement se succéder les uns aux autres des événements éternellement préétablis, quel nouveau rapport naît-il donc, pour Dieu ou pour le monde, de cette réalité, qui dût la faire juger préférable à l'image précédemment en oscillation devant Dieu ? » Même comme simple physicien, Lotze hésiterait à déclarer que la réalité entière, y compris l'« histoire des esprits », doit être considérée comme le « développement successif » de conséquences absolument prédéterminées. Admettre que, dans le devenir réel, il arrive aussi réellement quelque chose de nouveau qui précédemment n'existait pas, . . . tel est pour notre esprit le *profond et indéracinable besoin* (1) sous l'empire duquel, dans la vie, nous réglons toutes nos actions » ; si ce désir n'était pas satisfait, le monde serait « *absurde et contradictoire* » (2). Au fond, Lotze n'admet l'existence des lois universelles qu'avec la secrète espérance (3) qu'il pourra y avoir, dans le cours des événements, des « points d'application » (4) nouveaux, d'où pourront résulter des faits « non déterminés auparavant ». C'est donc un sentiment de défiance que Lotze conserve vis-à-vis de l'harmonie préétablie ; « cette hypothèse, dit-il, lors même qu'elle remplirait sa tâche métaphysique, serait une invraisemblable subtilité » (*eine unwahrscheinliche Künstlichkeit*) (5).

Quant à la célèbre comparaison des deux horloges, que Leibniz a empruntée à Geulinx, elle fait entrer dans la démonstration précisément ce qu'il s'agissait d'expliquer. Pour que les deux instruments marquent, en chaque instant, la même heure, il a fallu que le constructeur leur donne un mécanisme compliqué. Pour chacune des deux horloges, il faudra encore expliquer comment un rouage communique

(1) *Ein tiefes und unaustreibliches Verlangen.* (*Métaphysique* de 1879, § 65, p. 129.)

(2) *Métaphysique française*, p. 137 ; le texte allemand de 1879 porte : *widersinnig und ungläublich.*

(3) *Mit der stillen Hoffnung*, *Métaphysique*, § 65, p. 129.

(4) *Métaphysique française*, p. 137 ; le texte allemand porte : *Angriffspunkte.*

(5) *Métaphysique française*, p. 132 ; *allemande*, p. 129.

son mouvement à un autre. « L'indépendance des deux horloges n'est obtenue qu'au moyen de mesures déterminées d'avance (*vorsorglich geordnet*), grâce auxquelles leurs différentes parties sont censées agir les unes sur les autres (1). » La comparaison ne fait donc que déplacer le lieu de l'action qu'elle aurait dû expliquer. Leibniz devrait nier même cette influence d'un rouage sur l'autre ; dans son système, une des roues de l'horloge ne peut agir sur sa voisine ; celle-ci doit-êtré animée elle-même d'un mouvement de rotation déterminé d'avance. Ainsi le problème n'est que reculé. « Cette explication, conclut Lotze, montre seulement, ce que l'on sait d'ailleurs, que Leibniz n'a jamais eu beaucoup de chance avec ses comparaisons (2). »

L'hypothèse de l'harmonie préétablie est donc aussi impuissante que les précédentes à nous expliquer comment les états de deux corps, supposés absolument étrangers l'un à l'autre, peuvent se transformer, de telle sorte que les modifications de l'un concordent avec les modifications de l'autre.

Mais l'examen de ces hypothèses diverses a pu tout au moins nous convaincre, d'une part, que l'idée même de l'*action* est inévitable, et, d'autre part, que cette action est inexplicable tant qu'on suppose les deux êtres ou les deux objets en présence entièrement indépendants l'un de l'autre. Supposer des influences réciproques entre deux corps absolument étrangers l'un à l'autre et privés de tout intermédiaire capable d'entrer en rapports avec chacun d'eux est une véritable contradiction (*ein Widerspruch*). Ce serait dire : deux corps qui n'ont aucun rapport entre eux exercent des influences l'un sur l'autre : « *zwei, die einander gar nichts angehen, gehen einander an* (3). »

Il faut donc se demander s'il n'y aurait pas lieu de réviser le point de départ des théories précédentes et de supprimer cette prétendue indépendance des facteurs, hypothèse que rien n'est venu confirmer et que les métaphysiciens, dit Lotze, avaient empruntée, les yeux fermés, aux sciences naturelles (4).

(1) *Métaphysique* de 1879, fin du § 66.

(2) *Ibidem*.

(3) *Grundzüge der Metaphysik*, § 38, p. 45.

(4) *Ibidem*, p. 46.

Dès le début de notre étude, nous avons constaté l'importance des rapports réciproques des choses entre elles. Concentrant toute la force de notre analyse sur l'observation de ces influences, nous étions arrivés à la conviction qu'elles sont le caractère essentiel de l'être. Et maintenant, nous sommes acculés à l'impossibilité de les expliquer, si les choses sont absolument indépendantes l'une de l'autre. C'est donc que cette essence des choses, qui nous est apparue comme de nature spirituelle, n'est pas hétérogène dans les différentes manifestations de la substance une et infinie. « Il est impossible, dit Lotze, que les choses, dont les rapports doivent produire un effet, soient d'une nature absolument différente et sans aucune parenté (1). » Et notre auteur ajoute qu'une action réciproque n'est possible qu'à la condition de supprimer : cette indépendance des éléments qui s'y opposait formellement (*durch Aufhebung ihrer hinderlichen Selbständigkeit*) (2).

Seuls, des êtres ou des choses de nature analogue pourront subir et exercer des actions et des réactions réciproques. Seuls, à distance comme de près, ils pourront échanger des influences salutaires ou néfastes, sensibles ou imperceptibles à nos organes. Seuls, ils pourront « s'unir et s'embrasser » pour produire un phénomène de cause à effet. Par suite, au lieu d'une multitude d'êtres indépendants, nous n'aurons qu'un seul être auquel on puisse accorder les attributs de l'existence réelle, au sens le plus complet du mot (*eines wahrhaft Realen*). Êtres et choses ne possèdent les attributs que nous leur avons accordés jusqu'à présent que comme « membres de l'Etre véritable » ; ils n'ont qu'une « existence conditionnée » (*bedingte Existenz*) ; ils sont des « parties » ou des « modifications » ou encore des « émanations » de l'être absolu ; ils dépendent de lui aussi bien quant à leur qualité que quant à leur réalité (3).

Lorsque, par conséquent, une modification quelconque *a* se produit dans un être dépendant A, cet état est aussi un état de l'Etre absolu.

Quant à cet Etre réel, il aura la même unité, la même harmonie qu'un individu isolé ; c'est-à-dire qu'il ne peut être l'objet d'une mo-

(1) *Microcosme*, III, l. IX, ch. 1, 1^{re} éd., p. 472. Cf. *Métaphysique*, § 143.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 143, p. 274 ; française, p. 285.

(3) *Grundzüge der Metaphysik*, 2^e éd., § 38, p. 46.

dification quelconque sans faire naître aussitôt, comme « compensation », un nombre indéterminé d'autres « transformations » (*kompensierende Veranderungen*), qui forment de nouveau un état général concordant avec sa nature primitive. Ainsi l'équilibre de l'ensemble sera toujours rétabli.

De même que *a* est un attribut de A, *b* et *c* pourront être des attributs ou des modifications de B et de C; il semble que A agit sans intermédiaire sur un objet B, indépendant de lui, tandis qu'en réalité l'être qui embrasse tout, M, ne fait qu'agir sur lui-même, c'est-à-dire que certains états de M produisent en lui-même des états correspondants, selon la nature même de M.

Seule, dit Lotze, cette conception écarte le grand obstacle qui rendait inintelligibles toute action et toute réaction réciproques, c'est-à-dire l'indépendance absolue des deux facteurs en présence.

Par contre, on n'a pas eu un seul instant la prétention d'expliquer *comment* l'action ou la modification se produit dans la nature de M, c'est-à-dire comment les états antécédents produisent les états subséquents.

Une telle question serait aussi vide de sens (*sinnlos*) que celle relative à la naissance ou à l'existence même de l'être. Si l'on voulait y répondre, il faudrait inventer un processus ou un moyen terme quelconque, qui supposerait inévitablement l'action que l'on voudrait expliquer.

Conformément à sa méthode générale, qui consiste à se défier des principes de la logique pure, Lotze montre que le fait même du « devenir » reste inintelligible pour notre raison. Jamais la logique, à elle seule, n'aurait réussi à nous amener à l'idée de cause et d'effet. Bien plus, sans l'expérience, elle en aurait exclu la possibilité.

Prenons, par exemple, le principe d'identité; il nous prescrit irrévocablement de poser $A = A$. Si nous le prenions pour guide unique, et si nous voulions voir en lui une limite absolue de ce que peut produire le monde réel, jamais nous n'arriverions à concevoir le « devenir » (*was wir werden nennen*). Tandis qu'au contraire, connaissant le « devenir » par expérience, nous nous persuadons qu'un corps, soumis à une évolution constante, satisfait, à chaque moment donné, au principe d'identité. Et pourtant, dans l'ensemble de son évolution multiple, le « devenir » semble railler cet axiome de la logique.

La nature même du changement ou du « devenir » ne peut être saisie à l'aide d'aucune liaison logique. Quand A devient B en passant par a , a^1 , a^2 , ... b , b^1 , b , il est, sans aucun doute, à chaque instant donné, identique à lui-même, a étant égal à a , a^1 à a^1 , a^2 à a^2 , etc., et le principe d'identité paraît satisfait ; mais cela n'empêche pas que l'être A, qui était réel, maintenant n'existe plus, et que l'être B, qui n'était pas réel, a été appelé à l'existence. Comment cela est-il possible ? Comment la réalité peut-elle, en quelque sorte, « se détacher d'un élément auquel elle appartenait et passer en un autre qui ne la possédait pas ? » C'est là un problème que la raison humaine est incapable de résoudre. Car il faut bien admettre qu'il y a un instant indivisible où chacun des termes a , a^1 , a^2 , ... b^2 , b^1 , b , si nombreux qu'on les suppose, devient le terme suivant. Même si nous nous représentons a^1 ou a^2 se transformant en une nouvelle série a_1 , a_2 , a_3 , etc., chacun de ces termes nouveaux serait, à son tour, identique à lui-même, tant qu'il existerait. Il ne servirait à rien de supposer chaque anneau séparé de son voisin par un intervalle de temps vide (1), car le passage de l'existence à la non-existence devrait encore être conçu comme ayant eu lieu dans un seul instant et ne pourrait être remplacé par une nouvelle série de transformations successives.

Si nous voulons absolument essayer de nous représenter le « devenir », il faudra donc bien « que nous considérions *l'existence* et la *non-existence* comme *fondues ensemble*, sans que pour cela nous donnions aux deux notions une signification autre que celle d'être identiques avec elles-mêmes et différentes l'une de l'autre (2). »

Pouvons-nous échapper à cette contradiction ? Dans l'état actuel de nos connaissances, cela nous est impossible ; il faut nous résigner à admettre l'antinomie sans la résoudre. L'intuition du temps elle-même ne nous montre que le fait brutal, la solution en action du problème incompréhensible ; elle ne nous apprend pas *comment* la nature opère. C'est que celle-ci accomplit sous nos yeux des choses que notre rai-

(1) Ce que Duval appelle un *entre-temps* et Lotze *Zwischenzeit*.

(2) *Métaphysique française*, p. 153. Le texte allemand porte : *Ohne Zweifel liegt daher, wenn wir das Werden denken wollen, die Forderung vor, Sein und Nichtsein verschmolzen zu fassen, ohne dass darum die Bedeutungen beider Begriffe anders als mit sich identisch und verschieden von einander gefasst werden* (Fin du § 76, p. 148).

son ne peut comprendre. Elle nous apprend que l'existence et la non-existence ne sont pas précisément, comme nous étions tentés de le croire, « des attributs contradictoires de tout sujet quelconque, mais qu'il y a, entre les deux, un troisième état (*ein Drittes zwischen Beiden*), résultant de la réunion inconstruisible de l'un avec l'autre (*das aus einer unkonstruirbaren Vereinigung beider entsteht*) (1). Et c'est là ce qui explique comment on a pu soutenir que le caractère essentiel de la réalité serait précisément cette contradiction, inhérente non seulement à la pensée humaine, mais aussi à la nature même des choses; on s'exprimait ainsi parce qu'on regardait comme contradictoire ce qui est seulement supérieur aux lois logiques, telles que les philosophes ont essayé de les formuler.

Nous devons donc, bon gré mal gré, accepter le « devenir », la possibilité du changement, comme un fait, tout en nous résignant à ne pas pouvoir l'expliquer. Ici encore, la logique est obligée de baisser pavillon devant l'expérience. Mais c'est déjà quelque chose d'avoir ramené les rapports multiples de cause à effet à une série de modifications d'une substance unique.

Un point important doit cependant encore être mis en lumière.

On peut se demander s'il est nécessaire de supposer, comme lien de tous les êtres isolés, un principe *réel*, et s'il ne suffirait pas d'admettre une loi suprême ou un ensemble de lois (*ein höchster Gesetzkreis*), auxquelles toutes choses seraient soumises, malgré leur diversité. Telle est, en général, la théorie des penseurs qui s'occupent de sciences naturelles : ils admettent un nombre indéterminé d'atomes, soumis aux lois générales de la mécanique (2).

Si cette théorie est une formule utile et commode pour exprimer le cours apparent des choses, elle ne peut, selon Lotze, avoir la prétention d'expliquer la nature réelle, la naissance et la succession des phénomènes que nous constatons dans l'univers.

Des lois, telles que celle de la gravitation universelle, par exemple, n'ont aucune réalité indépendante des choses qui leur obéissent. Elles ne sont, nous l'avons vu, que des formules générales (*allgemeine Gedankenformeln*), par lesquelles nous nous efforçons de nous représenter

(1) *Métaphysique française*, p. 153 ; *allemande*, p. 149.

(2) *Grundzüge der Metaphysik*, § 39, 2^e éd., p. 47.

la succession des phénomènes ; mais, en dehors de nous et des choses, les lois n'ont aucune existence propre, pas même au moment où les phénomènes paraissent leur « obéir ». Ce qui nous fait croire que les phénomènes sont soumis à des lois antérieures à eux, c'est la régularité avec laquelle ils apparaissent dans un ordre fixe, que nous avons pu déterminer dans d'autres occasions. Mais cette régularité des phénomènes est précisément, pour Lotze, une nouvelle preuve que les choses isolées ne peuvent être « ce qu'elles veulent » (*wie sie wollen*), c'est-à-dire qu'elles ne sont pas absolument indépendantes les unes des autres. Au contraire, tous les êtres qui font partie d'un même monde sont, quant à leur nature et à leurs attributs, « les anneaux d'une chaîne ou d'un ensemble de chaînes », de telle sorte qu'on peut passer, sans faire de saut, de la nature d'un être à celle d'un autre, soit directement, soit par des intermédiaires plus ou moins nombreux : deux chaînons consécutifs devront toujours avoir une parenté suffisante pour expliquer la possibilité d'un accord entre eux. « Il ne peut y avoir une pluralité de choses indépendantes les unes des autres ; il faut que tous les éléments, entre lesquels une action mutuelle doit être possible, soient considérés comme les parties d'un seul être véritablement existant ; le pluralisme primitif de notre conception du monde doit faire place à un monisme, par lequel l'action transitive incompréhensible puisse devenir une action immanente » (1). Si toutes les choses étaient entre elles aussi dissemblables que nos sensations de rouge et d'amer, de vert et de doux, par exemple, il n'y aurait aucune raison pour que, de la rencontre de deux objets, résultât un phénomène déterminé.

Il nous faut donc, bon gré mal gré, renoncer à tout « pluralisme » et à tout « dualisme », et aboutir au « monisme », c'est-à-dire à la conviction qu'une seule et unique réalité est le principe du monde.

Cette théorie, notre auteur se plaît à le constater, avait été soutenue surtout « pour des raisons morales et pour des raisons de sentiment » (2) et « plutôt par enthousiasme que par une dialectique serrée » (3).

(1) *Métaphysique française*, p. 141.

(2) *Aus ästhetisch-ethischen Gründen, Grundzüge der Metaphysik*, § 39, p. 47.

(3) *Mehr durch Begeisterung, als durch Beweisführung*, (*ibidem*).

Aussi se félicite-t-il d'avoir montré que le raisonnement vient confirmer ces pressentiments de la conscience morale et que les problèmes de la métaphysique la plus scientifique ne peuvent se résoudre que par cette hypothèse.

Après avoir examiné une série d'objections possibles, nous voici donc revenus à notre première hypothèse. Si les choses existent en dehors de nous, elles doivent être, par leur nature même, en relations les unes avec les autres. Ces relations, Lotze ne les nommait pas encore et se contentait d'indiquer divers exemples de rapports d'espace, de temps, d'action. Actuellement nous avons fait un pas de plus. Nous savons comment ces rapports sont possibles. Il n'y a, d'une chose à l'autre, aucun saut, aucun passage d'un élément magique quelconque ; point n'est besoin, pour les relier entre elles, d'aucun fil conducteur, aussi inintelligible que l'élément précédent ; il n'y a pas non plus entre les choses de fossé ou de vide que la force motrice doive franchir. Ce que Lotze a posé sous le nom de « *relation objective* » entre les choses réelles ne peut exister que si ce lien est plus intime qu'un rapport extérieur et superficiel ; il faut que cette action s'exerce non pas *entre* les choses mais *en* elles, dans leur profondeur la plus intime, et que toutes ensemble se modifient dans le sein d'une force unique qui les embrasse toutes.

Cela étant, il n'y a plus lieu de se demander *comment* est possible le passage d'une action quelconque entre deux corps indifférents par nature. L'unité de la substance première est la condition primordiale et éternelle d'actions et de réactions incessantes, mais variables à un très haut degré. C'est cette substance qui est à la fois « la cause génératrice de la réalité de l'état subséquent » et « la raison déterminante de la nature de cet état ». Si l'imagination a absolument besoin, pour concevoir cette action, d'une image sensible, elle ne doit pas avoir recours à celle d'un « vaste réseau de relations » dont les « mailles » viendraient enserrer les choses réelles et les rapprocheraient, tantôt ici, tantôt là, pour les *obliger* à s'intéresser les unes aux autres ; il faut plutôt songer à une vaste symphonie (*polyphonische Musik*), dont les nombreux accords, perçus simultanément, se distinguent par leur timbre et par leur hauteur, et dont telles ou telles notes, s'élevant ou s'abaissant, *crescendo* ou *diminuendo*, imposent à toutes les autres des modulations harmoniques. Il y a là aussi, comme dans l'univers, une

série de mouvements divers, indépendants en apparence les uns des autres ; et pourtant, au-dessus des modulations particulières, règne une harmonie une et mélodieuse qui les embrasse toutes.

Une multitude infinie d'actions et de réactions réciproques, venant toutes se fondre en une action unique, c'est-à-dire une multitude de forces particulières provenant d'une seule force, voilà la vraie réalité : « Ces relations, répète encore une fois Lotze dans sa conclusion, qui seules, au commencement, nous semblaient constituer ce que nous nommons l'existence des choses, nous apparaissent maintenant comme des *actions internes* que les choses réelles échangent incessamment ;... outre les choses et ce qui se passe en elles, il n'y a rien dans la réalité (1). »

Tous les êtres réels sont donc solidaires. Il n'y a pas de vide absolu (*collige Leere*), dans lequel les choses réelles seraient enlacées, comme dans un réseau immense, par une infinité d'actions et de réactions réciproques. L'Être universel pénètre tout. Le passage d'une action entre deux êtres ou entre deux objets étrangers n'est qu'une apparence, une image que notre esprit forme en lui-même, lorsqu'il est témoin des modifications qui se propagent, « de phase en phase », dans le sein de l'Être universel (2).

Attributs divers, étendue, matière, échange de forces, tout ce que nous regardions comme des rapports entre des êtres ou des choses distinctes, tout cela n'est qu'une traduction, *en notre langue à nous*, de la réalité vraie : « Tout ce que nous regardions comme simple rapport, tout ce qui paraissait former, à travers le vide absolu d'un « *entre-les-choses* », un réseau de relations dans lequel le réel serait enlacé, *tout cela n'est qu'en nous*, n'est qu'un ensemble d'images que notre esprit se crée pour lui-même. »

On pressent déjà que nos conceptions de l'espace et du temps devront, elles aussi, être soumises à la loi générale et être considérées comme une « interprétation » dont il faudra rechercher le point de départ dans la réalité.

(1) *Métaphysique*, § 82, française, p. 164, allemande, p. 160.

(2) *Métaphysique*, § 82, p. 161, française, p. 165.

CHAPITRE VII

LA NOTION D'ESPACE

L'ESPACE A-T-IL UNE RÉALITÉ OBJECTIVE
QUELCONQUE ?
IDÉALITÉ DE L'ESPACE.
SES RAPPORTS AVEC LES CHOSES RÉELLES.
THÉORIE DES « *SIGNES LOCAUX* ».
LA NOTION D'ESPACE,
TRADUCTION SUBJECTIVE DE LA RÉALITÉ.

« Erst durch Lotze's scharfsinnige Untersuchungen wurde die Kant'sche Lehre von der Idealität des Raumes in einer Weise ergänzt und vervollständigt, welche deren praktische Consequenzen zu ziehen gestattet. »

(H. SOMMER, *Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit*, Berlin, 1882.)

Si les êtres et les choses, de nature spirituelle, n'existent que dans la mesure où ils participent à l'existence de l'esprit universel, comment faudra-t-il nous représenter l'espace où nous sommes habitués à localiser ces êtres et ces choses qui causent nos représentations ? Quel est le milieu où semble évoluer tout ce qui a une existence réelle ? Quel est le théâtre de ces actions et de ces réactions réciproques sur lesquelles ont porté nos études (*der Ort der Dinge, der Schauplatz ihrer Wechselwirkungen*) ?

Si, jusqu'à présent, Lotze s'est conformé au langage courant, il importe maintenant d'examiner ce problème; et la question n'est pas facile à résoudre, notre auteur se plaît à le reconnaître (1).

Bien des questions, dit-il dans un article français de la *Revue philosophique*, bien des questions se pressent relativement à l'origine de nos notions d'espace, et la plupart sont peu faciles à résoudre. Nulle part, plus que sur ce terrain, on ne trouverait plus d'hypothèses sans fondement et par elles-mêmes inadmissibles; nulle part ailleurs : *on n'a si souvent confondu la solution du problème avec ses données* (2). »

Lotze n'a que peu d'espoir de « changer pour l'avenir cet état de choses »; ce qu'il voudrait cependant, c'est « détourner des chemins impraticables et sans issue les chercheurs d'explications (3). »

Pour arriver à son but, notre auteur commence par protester énergiquement contre l'habitude, « suivie parmi nous depuis Kant », de réunir les deux notions d'espace et de temps, comme si elles étaient deux idées inséparables (*ein zusammengehöriges Paar*) (4).

Selon lui, il est indispensable d'étudier séparément ces notions, et c'est pour cette raison que nous consacrons à chacune d'elles un chapitre spécial.

Pour l'espace, le problème qu'il s'agit de résoudre peut se diviser en deux parties:

I^o Quel est le mode d'existence qu'il faut attribuer à l'espace?

II^o Quelles sont les relations de l'espace avec les choses que nous croyons voir dans son étendue?

Montrer comment la notion d'espace se forme dans notre esprit, ou encore affirmer qu'elle préexiste en nous, ce n'est pas résoudre le problème posé. Le philosophe qui croirait donner une solution en disant qu'elle est *innée* ne dirait rien qui pût nous éclairer, « rien qui

(1) *V. Métaphysique* française, § 117, p. 231; cf. *Microcosme*, III, 1^{re} éd., p. 487.

(2) *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dirigée par Th. Ribot, 2^{me} année, tome IV, Octobre 1877, p. 345.

(3) *Ibidem*.

(4) *Métaphysique* de 1879, *Introduction* au chapitre III et commencement du § 138; l'édition française porte: *couple homogène*, p. 277.

n'allât de soi » : innée, elle l'est sans doute, cette intuition, mais elle l'est dans le seul sens admissible du mot qui ne serait pas moins vrai des couleurs et des sons (1).

De même que nous ne pourrions *voir* les couleurs, si notre âme ne possédait la faculté *innée* d'être « sollicitée à ce genre de sensations », de même nous ne pourrions *situer* les choses ou les figures à leur place respective sans cette autre faculté innée de ranger nos impressions dans des relations géométriques déterminées.

Mais aussi, et c'est là le point important pour Lotze, de même que nous ne verrions jamais les couleurs si aucune vibration lumineuse ne venait « éveiller en nous cette réaction », de même, la représentation de l'étendue et des figures que nous pouvons y tracer ne « s'étalerait jamais devant nous », si nous ne recevions du dehors une impulsion (*Reiz*) quelconque qui vînt nous *solliciter*, nous *inviter* (*die uns anregt, veranlasst, einladet*) à exercer ce pouvoir.

Il nous faudra donc chercher une cause extérieure à notre représentation d'espace, comme nous avons dû chercher une cause objective à nos sensations.

Mais, ce que nous voyons lorsque nous nous représentons les choses dans l'espace « ressemble-t-il ou ne ressemble-t-il pas à cet inconnu qui nous détermine à le voir » ? (2) En d'autres termes, quel rapport y a-t-il entre notre notion d'espace et cette cause, encore inconnue, dont « l'impulsion nous porte à concevoir les choses dans l'espace » ? Voilà ce que l'expérience ne nous apprend pas et ce qu'il faudra déterminer par le raisonnement.

Et d'abord, l'espace peut-il avoir une réalité objective quelconque ? Cette notion, telle que nous la concevons sans pouvoir nous en dégager, est-elle compatible avec l'attribut d'une existence indépendante de nous, ou la tentative d'affirmer cet attribut doit-elle aboutir à

(1) *Métaphysique* française § 99, p. 277.

(2) *Métaphysique* française, p. 198. Ce passage a été ajouté par Lotze et par Duval dans la traduction française. Il a paru nécessaire aux auteurs de donner plus de détails sur un point aussi important. Tout le paragraphe a, du reste, été fortement remanié. Si la version française est plus développée, le texte allemand, plus concis, est plus clair et souvent indispensable pour bien comprendre la traduction.

des contradictions, soit immédiatement, soit par les conséquences qui s'en déduisent infailliblement ?

Procédons par élimination et voyons premièrement ce que l'espace n'est pas.

Considérer l'espace comme : *une chose matérielle infinie* ou comme « un attribut des choses » est, selon Lotze, une thèse à laquelle aucun philosophe ne songe à revenir et qu'il est inutile de réfuter longuement (1). L'antiquité elle-même n'a-t-elle pas entrevu les contradictions où une telle conception nous lancerait, dès qu'il s'agirait d'expliquer l'existence des choses *dans* l'espace et leur mouvement *à travers* cet espace ?

Ce qui est évident, c'est que nous distinguons très nettement l'espace des choses qui se meuvent dans son sein (2) ; il n'est pas une limite des choses (*eine Grenze der Dinge*) (3), car toute limite de cet ordre n'est qu'une figure située *dans* l'espace (*jede solche Grenze ist ein Gebilde im Raume*) (4) ; il n'est ni la forme, ni l'ordre des choses (*nicht die Form, nicht die Ordnung der Dinge*), car il nous apparaît comme le principe *sui generis* (*Das eigenthümliche Princip*) (5), qui rend possibles ces formes innombrables, cet ordre variable des choses, et qui, lui, reste immuable au milieu de ces transformations multiples. Même si nous le considérons comme la forme, en quelque sorte comme l'enveloppe ou le vase qui contiendrait les objets (*gleich dem umfassenden Gefasse*) (6), nous ne ferions que le définir par lui-même (*erklären wir ihn nur durch sich selbst*) ; car ce n'est que dans et par l'espace que ces enveloppes, ces vases seraient possibles.

Les penseurs modernes, qui tendent à en faire l'« *arrière-plan* » (*Hintergrund*) capable de revêtir un nombre infini de formes diverses (*unendlich viele verschiedene Formen*), ne sauraient nous satisfaire mieux que la « conception naïve » ; car cet arrière-plan lui-même ne serait

(1) *Microcosme*, III, p. 488.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 101, p. 196.

(3) *Ibidem*, p. 201.

(4) *Ibidem*.

(5) Duval traduit par : *principe singulier*.

(6) *Métaphysique* de 1879, p. 197.

qu'un autre nom donné à l'espace (*der Name des Hintergrundes ist nur eine andere Bezeichnung des Raumes selbst*) (1). Cette correction apportée à l'opinion traditionnelle ne nous apprend pas ce qu'est l'espace; elle nous indique seulement — et c'est déjà là un point à retenir — que c'est grâce à cette idée d'espace, vraie ou fausse, que nous pouvons concevoir un ensemble d'objets comme *situés les uns à côté des autres* : « *er (der Raum) erscheint als die Möglichkeit einer Vielheit* ». Mais elle ne nous dit rien sur la nature de l'espace : « *was er selbst ist, bleibt noch unerklärt* » (2).

Si l'espace n'est ni une chose infinie ou finie, ni un attribut des choses, ni une limite des choses, ni une forme ou un filet où les choses viendraient se jeter, ni l'ordre des choses, ni l'arrière-plan de leurs relations multiples, on ne voit plus du tout quelle sorte de réalité concrète (*dinghafte Realität*) on pourrait bien lui accorder.

Le raisonnement, du reste, nous conduit au même résultat.

Supposons un instant que l'espace ait une existence réelle. Il nous faut alors attribuer à chaque point o , p , q de l'espace vide la même réalité que celle de l'espace entier. Chacun de ces points doit être considéré comme parfaitement semblable à tout autre point r , s ou t . Pour que l'espace existe objectivement, il faut donc que chaque point o , p , q , r , s ou t existe réellement, et, s'ils existent, ils exercent les uns sur les autres une action et une réaction réciproques quelconques. Mais ces points eux-mêmes, notre esprit est irrésistiblement porté à les placer, eux aussi, dans un autre espace. Ainsi, puisque tout ce qui existe, nous le situons dans un cadre que nous appelons espace, tout espace doué de réalité objective devra encore être situé sur un arrière-plan qui serait, lui aussi, un espace.

L'hypothèse de la réalité objective de l'espace rend donc incompréhensibles les attributs qu'elle accorde elle-même à l'espace.

Vainement on répète que l'espace est précisément un exemple d'existence réelle, différente de celle des choses sensibles, un exemple de ces réalités qui apparaissent avec une « clarté éblouissante » aux recherches de l'intuition; selon Lotze, on ne fait ainsi que confondre l'intuition donnée avec la conclusion déduite; de ce que l'intuition ar-

(1) *Microcosme*, III, p. 488.

(2) *Ibidem*.

rive à concevoir l'espace, il ne s'en suit pas que l'objet de cette intuition ait une réalité objective.

En tirant une telle conclusion, l'intuition dépasserait les limites qui lui ont été assignées. Elle confondrait, ici encore, le domaine des vérités vraies avec celui de la réalité objective.

Bon gré mal gré, il faut donc abandonner, avec Herbart et Kant, tout espoir d'accorder une réalité concrète à l'espace et voir si la doctrine de l'idéalité de cette notion est plus satisfaisante.

Pour l'auteur de *l'Esthétique transcendentale*, les contradictions auxquelles aboutissent les théories d'un espace réel étaient une raison décisive pour admettre que l'intuition de l'espace est *seulement* une forme subjective de notre entendement. Selon Lotze, la nature purement phénoménale de l'espace ne supprimerait aucune des difficultés qui embarrassaient Kant.

En effet, on ne saurait imaginer que, avant d'avoir reçu des impressions extérieures, « l'âme déploie, comme un filet prêt à prendre tout ce qui y tombera, l'intuition d'un espace infini à trois dimensions... Il se présenterait de nouveau la question de savoir comment on peut faire entrer les impressions dans cette sorte de piège tendu dans un monde où elles ne sont pas encore... La faculté de répondre à l'impulsion des ondes lumineuses par la sensation de vert ou de rouge ne se comprend que comme une manière de réagir propre et innée à la nature de l'âme et ne donnant lieu à aucune déduction quelconque. Après avoir éprouvé ces sensations, nous en tirons l'idée générale de couleur... *Il en est de même de l'espace. Nous n'en avons pas d'abord l'intuition vide* pour y disposer ensuite les images de ce qui peut faire impression sur nous(1). »

Il est donc absolument inadmissible de considérer les « choses en soi » comme étant d'une tout autre nature que les formes sous lesquelles elles doivent nous apparaître.

Si, comme Lotze n'a cessé de l'affirmer, toute forme est faite pour son contenu, il faut qu'il y ait, entre les choses et notre idée d'espace, des rapports déterminés, comme il y a des rapports précis entre

(1) *Revue philosophique* de M. Ribot, novembre 1877, tome IV^e, p. 364; comparez *Métaphysique* de 1879, p. 277.

nos sensations, phénomènes internes, et la cause externe de ces modifications de notre sensibilité.

« Dans le domaine des choses en soi, il doit y avoir des motifs pour les places et les formes définies que, selon nous, les phénomènes prennent dans l'espace, et pour les mouvements que nous les voyons exécuter, toutes choses auxquelles nous ne pouvons, à notre gré, faire subir des changements ; si les choses n'ont pas elles-mêmes des formes de la nature de l'espace et ne sont pas, les unes à l'égard des autres, en des relations d'espace, il faut qu'elles soient en un réseau quelconque d'autres relations mutuelles, intelligibles et variables, à chacune desquelles, *lorsque nous les traduisons dans la langue des idées d'espace*, correspond, exclusivement à tout autre, un rapport défini dans l'espace (1). »

Ainsi, ici encore, il doit y avoir, *dans la réalité*, quelque chose qui puisse être *traduit* par nous en une image subjective de l'espace (*in der Sprache räumlicher Anschauung übersetzt*) (2). Pas plus que nos sensations, notre notion d'espace ne pourra être une *traduction* qui ne corresponde à rien (*eine Uebersetzung, die nichts entsprechen würde*).

Qu'y a-t-il donc, dans le monde objectif, qui puisse nous imposer, avec une « clarté merveilleuse », la nécessité de voir et de concevoir les choses comme si elles étaient dans l'espace, chacune y occupant sa place déterminée ?

Telle est la question que Kant n'a pas résolue et à laquelle Lotze voudrait essayer de répondre.

Puisque, nous l'avons vu en étudiant la théorie de la connaissance, nous percevons les choses extérieures dans un ordre fixe, il doit y avoir, dans le « royaume des choses réelles », un principe indépendant de nous, qui leur assigne telle place et non telle autre. Les choses ont donc entre elles des rapports spirituels (*geistige Wechselwirkung*), indépendants de l'espace. Ces rapports déterminent la place qu'elles occupent lorsque notre intuition (*Anschauung*) les perçoit. Ce sont ces rapports spirituels des choses que nous traduisons « dans la langue de l'espace » (3).

(1) *Métaphysique* française, p. 207, allemande, p. 202.

(2) *Grundzüge der Metaphysik*, § 45.

(3) *Métaphysique* de 1879, § 122, p. 231-234, française, p. 139 sq.

La notion d'espace n'existe, il est vrai, que dans notre esprit ; mais elle correspond à quelque chose de réel ; elle a une cause objective ; cette cause est l'existence simultanée des choses les unes à côté des autres.

Tandis que, pour Kant, notre esprit impose aux choses les formes de l'espace, pour Lotze, nous n'avons pas de l'espace une intuition vide et primitive (*eine leere und ursprüngliche Anschauung*), dans laquelle nous pourrions ensuite localiser les impressions que les choses font sur nous. Quand nous recevons des choses une ou plusieurs impressions, nous réagissons selon les lois de notre nature, nous localisons une impression à côté d'une autre, nous tirons, en quelque sorte, entre ces différents points, des lignes imaginaires, et c'est la construction de ces innombrables lignes qui nous fera aboutir à la notion d'espace, dès que nous aurons fait abstraction de tous les attributs contingents des choses réelles (1).

« Réagissant selon les lois de notre nature contre les excitations déjà subies, nous commençons par localiser une impression p près d'une autre q en imaginant une ligne mn qu'on peut appeler *élément de l'espace futur*, mais non pas une ligne dans l'espace, car cet espace entier, dans lequel elle pourrait être tracée, n'existe pas encore. C'est plus tard, en observant ce que nous avons fait ou ce qui s'est fait en nous, que nous nous apercevons de la possibilité de réunir deux de ces lignes pq rs par deux autres pr qs et que, continuant les observations, nous acquérons la conviction que cette possibilité de lier des points donnés n'a pas de borne. — Alors est finie l'intuition de l'espace infini ; c'est la combinaison des réactions élémentaires *innées* dans l'âme et lui appartenant, comme on dit, *a priori* (2). »

Lotze prend donc une position intermédiaire entre Kant et Herbart. Tandis que ce dernier n'accordait pas à l'âme la faculté innée de concevoir les choses dans l'espace, Lotze est obligé de considérer cette

(1) Dès 1841, dans une *Lettre* à Ch. H. Weisse, publiée quelques mois avant la première édition de la *Métaphysique*, Lotze arrivait à des résultats qui faisaient pressentir ses conclusions futures. L'étendue, dit-il, n'a pas de dimension actuelle... elle est, au contraire, la possibilité de directions infinies (*Die Ausdehnung hat keine actuale Dimension... sie ist vielmehr die Möglichkeit unendlicher Richtungen*). V. *Bemerkungen über den Begriff des Raumes*, Sendschreiben an D. Ch. H. Weisse, dans la revue : *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie* de E. Fichte, tome VIII^e (nouvelle série, tome IV^e), Bonn, 1841, p. 24.

(2) Article cité de la *Revue philosophique*, 1877, p. 365.

faculté comme *primitive*, puisqu'il déclare qu'elle fait partie intégrante de notre nature. Il se sépare de l'*Esthétique transcendente* en précisant la cause mystérieuse de notre notion d'espace et en considérant comme innée, non la notion d'espace, mais simplement la faculté d'y arriver, à condition que les choses soient données.

Partout où il y aura une pluralité de choses existant en face les unes des autres et réagissant les unes sur les autres, un esprit fait comme le nôtre sera invinciblement porté à les concevoir dans l'espace.

Ainsi est résolu le double problème de la réalité qui correspond à notre notion d'espace.

Ce qui est inné, c'est, non l'idée d'espace, mais la faculté de réagir d'une certaine façon en présence des choses pour arriver à cette notion par l'observation et la comparaison des choses réelles et de leurs rapports multiples.

Ce qui existe dans le monde réel, ce sont les choses, ou plutôt un ensemble de molécules, placées les unes à côté des autres et exerçant sur nous, et les unes sur les autres, des influences multiples.

Mais c'est nous, et nous seuls, qui, en vertu de notre nature propre, tirons ces lignes qui sont « les éléments » de notre notion d'espace.

Et, comme ce travail mental peut s'accomplir pour tout objet, comme il n'y a pas de vide où il n'y ait rien, la notion d'espace s'impose à nous, toujours et partout, avec une nécessité absolue. Mais l'espace n'existe pas indépendamment ou à côté des choses ; il serait dans les choses, si une abstraction de notre esprit pouvait être « *objectivée* » ou plutôt, si nous voulions absolument essayer de nous le représenter, si ce qui est abstrait pouvait devenir concret, il faudrait le concevoir à la place des choses.

Comme notion abstraite, notre idée d'espace est aussi vraie et aussi légitime que nos sensations, mais elle n'a pas de réalité dans le monde des choses réelles,

Dans une étude très intéressante de 1879, intitulée « *Foi ancienne et foi nouvelle, Opinions lumineuses et opinions ténébreuses* », Lotze confirme les résultats des sources que nous avons citées jusqu'ici.

Aucune étendue, dit-il, vide et infinie (*nicht eine unendliche leere Ausdehnung*), n'existe réellement autour de nous, de telle sorte que les innombrables atomes, les corps qui naissent de leur synthèse (*die unzähligen Atome, die Körper, welche aus ihrer Zusammensetzung entstehen*),

et enfin nous-mêmes (*endlich wir selbst*), nous y prenions place; mais il existe un nombre incalculable d'êtres (*eine unbestimmbare Vielheit von Wesen*), dont chacun est ce qu'il est (*deren jedes ist, was es ist*) et provoque ou subit sans relâche, par une action et une réaction réciproques (*in unablässiger Wechselwirkung*), des modifications internes. Ce qui pousse ces êtres à agir et à réagir ainsi, ce n'est pas un réseau de rapports relatifs à leur situation dans l'espace (*ein Netz räumlicher Beziehungen*), mais une sympathie immédiate (*eine unmittelbare Sympathie*). S'il y a, continue l'auteur, parmi ces êtres, des individus capables de sentiment et de conscience, possédant la faculté de comparer les impressions reçues, nous pouvons admettre qu'il pourra se former, dans leur for intérieur, et seulement pour leur conscience propre, l'intuition d'un espace situé *entre les choses* (*die Anschauung eines räumlichen Zwischen*), dans lequel ils croiront situer la cause de leurs impressions : alors, mais alors seulement, se formera l'image générale de l'espace infini, qui apparaîtra désormais comme une *forme*, comme un *cadre* où les objets paraîtront être situés depuis l'origine des choses (1).

Quant à savoir *comment* l'âme perçoit, et est obligée de percevoir, sous la forme d'une juxtaposition dans l'espace, ces impressions diverses (*mannigfaltige Eindrücke*) (2) qu'elle reçoit des choses, et qui ne peuvent être d'abord que des états sans étendue de sa propre sensibilité» (*unräumliche Zustände ihres eigenen Leidens*) (3), c'est là un problème que l'homme ne pourra jamais résoudre et que Lotze refuse d'examiner. « Ce n'est que *dans la nature particulière de l'âme* que pourrait être trouvée la cause de cette *morrellense* transfiguration, mais on ne la trouvera jamais (4) ».

Une telle question est aussi complètement insoluble (*völlig unbeantwortbar*) que celle de savoir *comment* l'âme peut percevoir des vibrations sous forme de sensations lumineuses ou de sons.

(1) *Alter und neuer Glaube, Tagesansicht und Nachtansicht*, dans la «*Deutsche Revue über das gesammte Leben der Gegenwart*», publiée par Richard Fleischer, III^e année, vol. III^e, n^o 8, mai 1879, pages 175-201. Le titre a été amené par l'ouvrage de G. Th. Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig, 1879.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 122, allemande, p. 231, française, p. 238-239.

(3) *Ibidem*.

(4) *Métaphysique*, française, p. 239, allemande, p. 231.

Il importe de bien comprendre que les deux problèmes sont absolument de même nature et que la solution du premier n'est ni plus nécessaire, ni plus à notre portée que celle du second, depuis longtemps abandonné par les philosophes.

Tout ce que nous pouvons étudier, c'est le mécanisme par lequel peuvent se transmettre, du monde extérieur à notre sensibilité, les phénomènes qui nous permettent de *situer* les choses à un endroit déterminé, c'est-à-dire, selon le langage courant, *dans l'espace*.

Lotze l'a entrepris une première fois dans sa « *Psychologie médicale* » de 1852, et, plus récemment, dans la « *Psychologie* » par laquelle il termine sa « *Métaphysique* ».

Cette étude, connue sous le nom de « *théorie des signes locaux* » (*Lokalzeichen*) (1), rentre dans le domaine de la psychologie ou plutôt dans celui de la physiologie. Nous pouvons donc nous contenter de la résumer dans la mesure où elle touche à la genèse de la notion d'espace et où elle sera nécessaire pour comprendre les allusions du chapitre suivant.

Le but de la « *théorie des signes locaux* » n'est pas d'expliquer comment l'âme est capable d'arriver à l'intuition générale d'espace et obligée d'appliquer cette intuition au contenu de ses sensations.

Cette théorie suppose l'âme douée, par sa nature même, de la faculté de se représenter les choses sous cette forme, comme la métaphysique vient de le mettre en lumière. Dès 1852, Lotze se laissait donc guider dans ses recherches physiologiques par ses théories métaphysiques, qu'il n'avait pas encore exposées au public. Ce qu'il veut expliquer, c'est la marche expérimentale qui permet à notre esprit de localiser les phénomènes, chacun à leur place déterminée.

Comme point de départ, Lotze pose que toutes nos impressions — nos impressions tactiles et visuelles, aussi bien que les autres — ne peuvent être perçues par notre esprit que sous la forme *d'excitations* ou *d'états intensifs* (*intensive Erregungen*) (2).

(1) Les lecteurs français trouveront une analyse approfondie de la théorie de Lotze dans l'ouvrage de M. Ribot sur « *La psychologie allemande* », Paris, 1879, p. 77-102.

(2) *Medizinische Psychologie*, § 287, p. 328.

Aucune image ne se détache des choses pour passer dans notre esprit. « Il faudrait, dit Lotze, en être resté au génie enfantin des premiers âges pour parler encore d'images, qui, se détachant des objets extérieurs, pénètrent dans l'âme par la porte des sens »... « Nous savons maintenant que tout ce qui est hors de nous reste hors de nous, et que les impressions qui en émanent ne peuvent que déterminer l'âme à puiser dans le fond de sa propre nature les sensations qui répondront à leur appel. Si cela est vrai des qualités simples que nous croyons voir dans les choses extérieures, c'est encore plus vrai des relations dans l'espace que nous attribuons à ces choses (1). »

Ce qui se transmet de l'objet à la sensibilité ou à l'âme, ce n'est jamais une image étendue de cet objet, mais uniquement une modification intensive, variable selon la force et la nature de l'impression.

Il ne sert de rien de faire observer, « en prenant pour exemple l'image formée sur la rétine, que, sur les différents filets nerveux, les excitations causées par les différents points d'un objet se dispersent et se rangent dans un ordre qui correspond à l'ordre des points eux-mêmes. »

Cette image, cet ensemble d'excitations des nerfs optiques ne pourront pas non plus pénétrer tels quels dans l'âme (2).

« C'est un mince progrès de ne plus parler de tableaux réels se détachant des objets et de leur substituer un système de mouvements nerveux, si cependant on persiste à faire entrer dans l'âme ce système tel qu'il est, avec toutes les relations locales de ses parties. Dans ce passage du dehors au dedans, il doit nécessairement arriver un moment où toute relation géométrique se perd sans laisser de traces et fait place à des relations d'un tout autre genre, qui lient entre elles des relations purement intensives, sans qu'il subsiste aucune indication d'étendue et de position » (3).

Pour être perçues, toutes les impressions doivent donc changer de nature au moment où elles passent dans la conscience. « Si néanmoins nous connaissons la vraie position des choses extérieures, ce

(1) *Revue philosophique*, Tome IV, Octobre 1877, p. 345-346.

(2) *Article cité*, p. 346.

(3) *Ibidem*, p. 347 sq.

n'est plus par une sorte de *tradition* (1), mais par une véritable *reconstruction*, que nous parvenons à cette connaissance. A l'aide de ces impressions *intensives*, l'âme doit créer de toutes pièces, non pas un espace réel, mais cette *intuition d'une étendue*, dans laquelle elle attribuera aux images des différents objets les positions qui leur conviennent (2). »

Dans l'unité du moi, les sensations multiples sont aussi peu séparées par l'espace (*so wenig räumlich getrennt*) que les rayons de lumière réunis au foyer d'une lentille (3).

De même que, dans cette dernière, tous les rayons réfléchis par une substance colorée se concentrent en un point indivisible, de même, pendant la transmission d'une image à l'âme, il y a un moment où toute figure géométrique se transforme « en une somme d'excitations *intensives* ».

Ces excitations, comme les hauteurs des sons simultanés d'un accord, ne renferment aucune indication de l'étendue ou de la position dans l'espace (4).

Comment donc l'âme peut-elle *localiser* dans l'espace cette multiplicité d'impressions inétendues ? Elle aura besoin d'un fil conducteur quelconque (*irgend eines Leitfadens*), d'après les indications duquel elle pourra trouver, pour chaque impression, la place convenable, afin que la représentation naissante (*Vorstellungsbild*) ressemble à la figure dans l'espace (*Raumgebilde*), qui, elle, vient de s'évanouir » (5).

Ce guide, c'est l'ensemble des *signes locaux* (*System der Localzeichen*). Ce sont ces signes qui vont nous permettre de « reconstruire » la figure étendue au moyen « d'états *psychiques intensifs* ».

Tandis que les sensations de l'ouïe, du goût, de l'odorat produisent dans nos organes des modifications d'intensité variable, mais inétendues, les sensations tactiles et visuelles nous apparaissent toujours

(1) Lotze prend probablement ici le mot au sens étymologique de *tradere*, donnant l'idée de passage.

(2) *Ibidem*.

(3) *Métaphysique* de 1879, § 277, allemande, p. 547, française, p. 568-569 et, dès 1877, dans la *Revue philosophique*, tome IV, novembre 1877, p. 347.

(4) Tout ce développement se rencontre, presque dans les mêmes termes, dans la *Métaphysique* de 1879, § 277, et dans la *Psychologie médicale*, § 287.

(5) *Métaphysique* de 1879, fin du § 277.

comme étendues ; nous les rapportons à un point déterminé d'un objet extérieur ou de notre propre corps ; en un mot, nous les *localisons* à telle ou telle place.

Si plusieurs sons, plusieurs odeurs peuvent se fusionner en une résultante unique, chaque sensation tactile ou visuelle, au contraire, a « son individualité propre ».

Quand différents points de notre peau ou de notre rétine sont affectés en même temps (1), chaque excitation, au lieu de se fondre avec les autres en une sensation plus intense, se coordonne avec elles et forme cette impression continue que nous appelons sensation d'étendue. Il faut donc admettre que chaque point de la peau et chaque point de la rétine ressentent l'impression à leur manière, c'est-à-dire imposent une marque particulière à l'impression reçue.

Cette marque particulière, qui donne à chaque impression son « individualité » propre, est le *signe local* (*Lokalzeichen*).

On peut concevoir de deux façons un tel « ensemble de signes locaux » (*ein solches System der Lokalzeichen*) (2).

Il pourrait d'abord se composer de sensations musculaires provoquées par les légères sensations accessoires qui accompagnent la propagation de l'excitation sur les points où l'attouchement a eu lieu.

Mais ce qui permettrait de concevoir beaucoup mieux la localisation de nos sensations dans ce que nous croyons être l'espace, ce serait « un ensemble de mouvements » (*ein System von Bewegungen*), provoqués par l'excitation, soit en réalité, soit tout au moins sous forme de tendance (*Tendenz*).

Représentons-nous un organe sensible (*ein sensibles Organ*), assez mobile (*beweglich*) pour pouvoir diriger chacune de ses parties dans toutes les directions ; supposons que chaque excitation éveille toujours de telles tendances au mouvement : chaque portion de l'organe aura la faculté d'attribuer à ses excitations une direction parfaitement déterminée et, par conséquent, de situer la cause de cette excitation à la place qui lui revient.

(1) A condition toutefois que la distance ne soit pas moindre d'un millimètre sur les parties les plus sensibles (langue, extrémité des doigts), et de quatre à six millimètres sur les autres. (Expériences de Weber.)

(2) *Medizinische Psychologie*, § 291, p. 333.

Cette localisation est tantôt consciente, tantôt inconsciente. Personne ne contestera qu'elle peut être consciente, puisque nous pouvons déterminer, par la trigonométrie, la situation de points éloignés au moyen de l'angle formé par nos rayons visuels dirigés vers les objets. De même, chaque fois que nous rapportons une excitation de la peau à une place déterminée de notre corps, nous faisons, plus ou moins consciemment, usage du « *signe local* ».

Le plus souvent, c'est inconsciemment que nous utilisons les *signes locaux*. De même que le musicien finit par exécuter instinctivement des actes qui, à l'origine, lui ont coûté beaucoup de peine, de même nous finissons par localiser, sans effort et instantanément, des sensations cutanées ou visuelles; mais, au début de la vie, cette aptitude a dû être le résultat d'une longue série d'expériences dont nous avons perdu le souvenir.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'hypothèse des « *signes locaux* », par lesquels Lotze cherche à expliquer la faculté que nous avons de localiser les causes de nos sensations tactiles au milieu des autres choses.

Ici encore, l'idée d'espace peut s'expliquer par celle de *distance*; comme la formation de l'idée métaphysique, la localisation physiologique de nos sensations, expliquée par un ensemble de mouvements musculaires, pourrait se ramener à la perception des distances et des directions. L'hypothèse des « *signes locaux* » est donc facile à concilier avec l'ensemble de la métaphysique de Lotze.

Mais, répétons-le, cette théorie compliquée n'a pas eu un seul instant la prétention de nous expliquer *comment* le mouvement ou l'excitation se transforme en état psychique. A cette question, Lotze a toujours répondu: « *mystère* ». La faculté de réagir pour localiser les sensations dans l'espace fait, comme notre sensibilité elle-même, partie de notre nature propre, et une théorie de l'espace n'a pas pour tâche d'expliquer comment la nature de notre âme existe de telle façon et non autrement (1). Elle doit prendre cette nature de notre esprit comme donnée et chercher à expliquer, aussi bien que possible, ses rapports avec le monde extérieur.

Même ainsi limitée, une telle théorie de l'espace, considéré comme l'intuition abstraite des rapports des choses entre elles, a, selon Lotze,

(1) V. *Seele und Seelenleben*, VII, *Aphorismen über psychologische Theorien*, § 57, sq. — *Métaphysique* de 1879, p. 277; *Medizinische Psychologie*, § 292.

de grands avantages sur toutes les doctrines qui s'obstinent à lui attribuer une existence énigmatique (1). La clarté lumineuse (*Klarheit und Evidenz*), avec laquelle l'espace nous apparaît répandu autour de nous (*um uns ausgebreitet*), reste également frappante pour les deux doctrines ; car Lotze ne nie pas la clarté de cette intuition, mais seulement la conclusion qu'on en tire, l'existence objective, qui, elle, n'a pas ce caractère d'évidence, parce qu'elle demeure toujours inaccessible à notre faculté de percevoir.

Pour l'opinion commune, il est vrai, toute perception est en même temps une révélation (*Offenbarung*) de la réalité de ce qui est perçu ; et, dans la vie ordinaire, il n'est pas nécessaire d'entreprendre le long travail qui pourrait nous conduire de la perception à la réalité de l'objet perçu. Mais le philosophe ne peut se dispenser d'un tel examen : il doit étudier le rapport qui existe toujours entre la perception et la cause de cette perception. Or, cette démonstration, les partisans de la réalité objective de l'espace ne l'ont jamais tentée, selon Lotze (2). On s'est contenté de la trouver vraisemblable, et on n'a pas vu que « les images qu'un espace réel projetterait dans les âmes innombrables qu'il contiendrait, ne pourraient pourtant pas être l'espace lui-même ; elles ne pourraient être que des représentations de cet espace, et, comme telles, elles ne sauraient être produites que par des influences, qui seraient encore des *états internes* et *inétendus*, correspondant à la nature des êtres sur lesquels ces influences seraient exercées (3).

De toute façon, notre notion d'espace n'est qu'une *traduction* de la réalité. Nous ne l'obtenons pas à un moindre prix (*wohlfeiler*), soit que l'espace existe tel que nous croyons le percevoir, soit que notre image interne soit différente de l'original.

Que gagnerait-on donc à maintenir la réalité objective de l'espace ? Combien il serait illogique de s'obstiner à ne voir la certitude que dans l'existence extérieure (*im ausseren Dasein*) et pourtant d'être prêt à attribuer la réalité au vide absolu (*dem völlig Leeren*) ! La douleur n'est-elle qu'un phénomène illusoire, parce qu'elle n'existe qu'au moment où elle est ressentie ? Les vives couleurs de la nature en sont-elles moins éclatantes pour le regard charmé, parce qu'elles ne brillent que

(1) *Métaphysique* de 1879, livre VII, § 113, p. 216.

(2) *Ibidem*, p. 223.

(3) *Métaphysique* de 1879, au commencement du § 113.

lorsqu'elles sont aperçues ; les sons perdent-ils leur valeur musicale parce qu'ils ne « résonnent » que lorsqu'ils sont entendus ? En quoi ces phénomènes seraient-ils plus brillants ou plus sonores, s'ils possédaient « une existence pour soi, indépendante de toute conscience étrangère (1) ? »

Pourquoi en serait-il autrement pour l'espace ? Pourquoi cette notion perdrait-elle sa clarté, dès que nous accordons que l'espace n'existe que pour notre intuition ?

Dans la théorie de Lotze, la notion d'espace ne perd donc rien de son importance et de sa valeur. « Ce n'est pas un simple phénomène intérieur, auquel rien ne correspondrait dans la réalité extérieure ; *loin de là : chacun des traits de nos intuitions d'espace correspond à un motif qu'il a dans le monde des choses* (2). »

On voit avec quelle énergie notre auteur se défend contre l'accusation de faire de l'espace un phénomène purement subjectif, auquel rien ne correspondrait dans le monde réel.

Loin d'être un simple produit de notre intuition créatrice, cette notion correspond, pour Lotze, à une réalité bien concrète, à des rapports déterminés des choses réelles. De là l'ordre fixe de nos perceptions d'espace et le fait que *tous* les hommes perçoivent les choses dans l'espace de la même façon ; mais l'espace que nous percevons par l'intuition ne peut exister « en soi, non vu et non pensé », pas plus que le plaisir ou la douleur ne peuvent exister non perçus ou non ressentis.

Pour conclure, la différence entre la théorie ancienne, celle de Kant et celle de Lotze peut se résumer en peu de mots.

Selon la conception naïve, l'espace est le fond réel embrassant toutes choses. Pour Kant, il est une forme subjective et innée de notre esprit. Pour Lotze, il n'a aucune réalité objective, mais il correspond à quelque chose de réel dans les choses. Selon la première théorie, les choses sont *dans* l'espace ; pour la seconde, nous imposons aux choses la *forme* de l'espace ; selon la troisième, l'espace est en nous qui percevons et comparons les objets et leurs relations multiples ; il existe, comme image, *en nous* et *par les choses*.

(1) *Métaphysique* de 1879, § 113, p. 218.

(2) *Métaphysique* française, p. 224.

CHAPITRE VIII

L'IDÉE DE TEMPS

IMPOSSIBILITÉ DE CONCEVOIR UN « TEMPS VIDE »
IDÉALITÉ DU TEMPS
SES RAPPORTS AVEC LES CHOSES RÉELLES
LE TEMPS, TRADUCTION SUBJECTIVE DU DEVENIR »

« Le temps est la représentation
de la durée dans notre faculté sensi-
tive. »

(HALLEZ, *Revue Néo-Scholastique*,
III, I, p. 14.)

Après avoir combattu la réalité objective de l'espace, Lotze va montrer qu'il est impossible de concevoir un « *temps vide* » (*eine leere Zeit*), existant en lui-même (*für sich*), antérieurement aux phénomènes et indépendamment d'eux ; mais, ici encore, tout en partant des résultats acquis par la *Critique de la raison pure*, il va s'écarter de Kant en montrant le rôle du facteur objectif dans la formation de notre idée de temps.

Comme pour l'espace, le problème à résoudre peut se décomposer en deux parties essentielles :

I^o Quelle sorte de réalité faut-il accorder au temps ?

II^o Comment se forme en nous la notion de temps et comment peut-on expliquer la nécessité avec laquelle les choses nous paraissent naître, exister et se transformer dans le temps.

En d'autres termes, que signifient l'existence et l'évolution apparentes des choses dans le temps et quels rapports y a-t-il entre notre idée de temps et les choses extérieures à nous ?

Ces questions capitales ne se posaient pas pour Kant de la même façon que pour Lotze, et cela précisément pour les raisons qui l'avaient empêché d'approfondir les problèmes analogues soulevés par la notion d'espace.

Admettant, nous l'avons vu, que la substance est immuable (*unveränderlich*), Kant devait affirmer que tout changement est un attribut du monde phénoménal et que la chose en soi reste absolument en dehors de toute atteinte du temps. Si les choses en soi étaient incapables de subir aucun changement et si rien ne se produisait en elles, la seule cause possible de leurs transformations apparentes devait être le *sujet pensant*, prenant successivement conscience des rapports qu'il établit *lui-même* entre les choses, et créant ainsi, *dans sa propre conscience*, l'illusion d'une évolution dans le temps.

Ce sont ces conclusions de la *Critique de la raison pure* que Lotze va attaquer, pour montrer la portée véritable des prémisses de Kant.

Et d'abord, peut-on accorder « *au temps vide* » (*der leeren Zeit*) une réalité *objective* quelconque, ou faut-il le considérer, de même que l'espace, comme une notion entièrement *subjective* ?

Dans la vie courante, on parle souvent du « *cours du temps* » (*vom Flusse der Zeit*) (1), comme si celui-ci avait une existence propre, antérieure à toute réalité, et renfermait dans son sein « la somme entière de tout devenir. »

Nous disons du temps qu'il « s'écoule », qu'il « s'est écoulé », qu'il « s'écoulera. » Ce sont là, selon Lotze, des affirmations contradictoires, car nous ne pouvons parler de l'écoulement d'un fleuve sans songer à son lit (*ohne ein Flussbett mitzudenken*) et à la contrée traversée par le cours d'eau. Nous nous supposons placés sur la rive à un point que nous nommons le présent et nous nous représentons le temps comme s'écoulant devant nous, venant du passé lointain et allant se perdre dans les régions mystérieuses de l'avenir. Cette image ne concorde pas avec l'idée qu'on veut exprimer. Car ce cours incessant aurait tou-

(1) *Métaphysique* de 1879, § 138, allemande, p. 269; française, p. 278.

jours la même réalité, soit qu'on le suppose déjà du côté du passé, soit qu'il s'écoule devant nous au moment présent, soit qu'il se dirige vers l'avenir. Mais le temps ne peut avoir de réalité actuelle qu'au moment présent; l'avenir n'a pas plus de réalité présente que le passé; il n'a qu'une réalité possible ou une réalité en puissance. De plus, le mouvement de ce cours du temps n'est pas concevable sans une certaine vitesse qui nous obligerait à supposer un second temps dans lequel le premier pourrait parcourir des distances plus ou moins grandes sur cet arrière-plan incompréhensible.

On ne doit donc pas dire que le *temps réel* s'écoule. Quant à supposer que le temps s'arrête, ce serait jouer sur les mots, car il ne serait plus le temps; il ne serait plus alors qu'un arrière-plan situé dans l'espace (*ein räumlicher Hintergrund*), devant lequel on ferait défiler les choses et les événements (*für welchem man die Dinge und Ereignisse ablaufen liesse*) (1).

D'autre part, nous ne pouvons nous représenter comme ayant lieu (*als geschehend denken*) « un événement (2) dans lequel il ne se passerait rien » (*in dem Nichts vorgehen*), dans lequel la suite ne se distinguerait pas du commencement, le résultat produit de la cause efficiente. » Et pourtant, il en serait ainsi pour le temps vide.

En lui, chaque moment serait absolument semblable à tout autre; la seule différence entre chacune de ses phases serait le rang qu'elle occupe dans la série (*Ort in der Reihe*); mais ce rang lui-même ne serait pas indiqué par la nature du temps; seule, la conscience d'un observateur, placé en dehors de lui, pourrait le déterminer en mesurant du regard la série entière. « Ainsi, dans le temps lui-même, il n'y aurait pas de cours qui amenât quelque chose de nouveau à la place de ce qui précédait. »

Toute distinction de moments antérieurs et postérieurs dans le temps ne serait possible que si on voulait se figurer un second temps, dans lequel l'observateur serait obligé de mesurer le cours du premier (3).

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 47, 2^e éd. p. 60.

(2) Le texte allemand porte *Vorgang* que Duval traduit, faute de mieux, par *événement*. Le mot allemand désigne *ce qui arrive, ce qui se passe*, et donne l'idée de *processus*.

(3) *Métaphysique* de 1879, § 139, allemande, p. 271; française, p. 280.

Si, en elle-même, la conception d'un cours du temps vide est obscure et contradictoire, nous n'arrivons pas à plus de clarté en examinant quel serait le rapport d'un temps réel avec les choses et avec les événements qui devraient exister et se passer *en* lui, (*die in ihr sein und geschehen sollten*) ; la complaisante préposition ne fait, ici encore, que voiler le défaut de clarté de ce rapport qu'elle semble rendre visible. »

Dire que les choses sont dans le temps n'aurait aucun sens « si elles n'éprouvaient par là quoi que ce soit qu'elles n'éprouveraient pas si elles n'étaient pas dans le temps ». Mais dire que le cours du temps les entraîne avec soi serait *une image tout aussi manquée* (*ein verfehltes Bild*) ; « non seulement la force que le temps vide pourrait exercer pour obliger ce qui n'est pas vide, mais réel, à un mouvement qui ne serait pas le propre mouvement de ce réel, resterait une idée obscure ; l'effet, également, serait inexprimable ; car, même ainsi entraîné le réel se trouverait absolument de même qu'auparavant (*ganz ebenso wie vorher*), et l'expression contredirait ce que nous voulions lui faire dire ; car la puissance du cours du temps, à la fois entraînante et créatrice, signifierait non pas un changement de lieu qu'éprouverait toujours le même réel, mais l'anéantissement de l'un et la naissance de l'autre (*Vernichtung des einen und Entstehung des andern*). Que cette puissance, ainsi comprise, soit encore plus énigmatique, c'est ce qu'il est à peine besoin de faire remarquer ; nous ne pourrions, ni comprendre son activité dévorante (*verzehrende Wirksamkeit*), ni concevoir qu'il existât, entre elle et la force vitale des choses, un rapport d'où résulterait la plus ou moins grande résistance que celles-ci opposeraient à leur destruction ; il n'y aurait, dans le temps vide, absolument aucune raison pour qu'il fit choix (*Grund der Auswahl*) d'un ordre défini (*bestimmte Reihenfolge*), dans lequel il appellerait à l'existence les divers événements (1) ».

Si l'on veut chercher les raisons d'un tel choix là où elles se trouvent en effet, c'est-à-dire dans la nature des choses et dans leurs rapports internes entre elles, que fera-t-on du cours indépendant du temps vide ? « Alors ne serait pas exclue même l'aventureuse idée que le cours

(1) *Métaphysique* française, p. 281. †

des événements, ne recevant pas du temps vide sa direction, préférerait se constituer en contre-courant et réaliser les effets avant les causes (1) ».

Quel que soit le point de vue auquel on se place, l'hypothèse d'un *temps vide*, existant réellement, est donc contradictoire. Même comme simple hypothèse, elle ne fait en aucune façon avancer le problème posé et ne peut être d'aucune utilité. Le temps dans lequel paraît « s'écouler » le cours de notre vie a aussi peu de réalité objective que l'espace dont l'immensité semble nous entourer de toutes parts.

Lotze abandonne donc cette « conception malencontreuse (2) » qui, selon lui, a eu les conséquences les plus fatales sur le développement de la métaphysique en général. Par une voie différente, il est arrivé à la même conclusion que Kant : le temps ne saurait avoir aucune existence réelle. « Ce sont, dit-il, les travaux de Kant, qui ont commencé à établir sur un fondement plus métaphysique cette opinion inaccoutumée ; les contradictions que la supposition d'un temps réel semblait introduire, même dans les jugements purement théoriques sur le monde, l'amènèrent à considérer le temps, de même que l'espace, comme une forme purement subjective de notre entendement. *Je n'ai pas suivi cette voie* : il m'a paru plus sûr de montrer que le temps lui-même, tel que nous le concevons et sommes obligés de le concevoir, exclut, si la notion ordinaire qu'on en a ne doit pas être complètement transformée, tout attribut d'une existence antérieure aux choses (3) ».

Le grand mérite de Kant est précisément, selon Lotze, d'avoir démontré, avec plus de clarté qu'aucun de ses prédécesseurs (4), le caractère abstrait de l'idée de temps.

Cette théorie de « l'idéalité du temps » a, selon Lotze et selon toute son école, ouvert à la métaphysique moderne des horizons nouveaux. Elle fait entrevoir un moyen d'échapper aux antinomies inhérentes à

(1) *Métaphysique* française, p. 281, allemande, p. 272.

(2) *Métaphysique* française, § 139, p. 279.

(3) *Métaphysique* française, § 141, p. 282.

(4) Au premier rang d'entre eux il faut placer Leibniz, que Lotze ne nomme même pas. (*Correspondance avec Clarke*, I, V, § 47.)

l'ancienne théorie de la réalité objective du temps, et, en même temps, elle explique l'importance et la nécessité de cette notion pour notre conception de l'univers.

De la théorie d'un temps vide, existant indépendamment de nous et des choses, passons donc à l'examen de la thèse opposée, qui fait du temps une forme subjective et innée de notre entendement. Suivons notre auteur dans sa polémique compliquée de formules algébriques et essayons d'y apporter un peu de clarté.

Dès qu'on examine la thèse de l'idéalité du temps, considéré comme notion primitive et innée, apparaît une difficulté qui ne nous embarrassait pas lorsque nous avons étudié la notion d'espace. Si difficile qu'il ait été, au premier abord, de refuser toute existence réelle à l'espace, qui semble s'étendre devant nous avec tant de clarté, nous n'étions pas obligés d'attribuer à notre idée subjective d'espace une situation dans l'espace (*von ihr selbst räumliche Ausdehnung zu verlangen*). Dans ce cas, il aurait fallu chercher en nous « une nouvelle faculté d'observation » (*eine neue Thätigkeit der Beobachtung*), qui aurait pris conscience de cet espace, et ainsi de suite (1).

Pour le temps, il en est tout autrement, en apparence du moins. Notre faculté de percevoir dans le temps ne peut, semble-t-il, se passer du concours du temps. « L'idée que le temps aussi n'est qu'une forme ou un produit de l'aperception ne peut enlever à l'aperception elle-même le caractère d'un acte ou au moins d'un devenir dont la notion paraît être dépourvue de sens, si l'on ne suppose pas un laps de temps qui permette à la fin de ce devenir de se distinguer de son commencement (2) ».

Ainsi, le temps n'est pas uniquement un produit de l'activité psychique ; il est, en outre, la *condition nécessaire* pour l'exercice de la faculté par laquelle il doit être acquis, et *l'aperception du changement paraît impossible sans un changement réel dans l'aperception elle-même*.

Il y a donc, semble-t-il, dans la doctrine qui veut faire du temps une pure forme ou catégorie de notre entendement, une véritable pétition de principes.

(1) *Métaphysique* de 1879, § 146, p. 280 ; française, p. 290.

(2) *Métaphysique* française, p. 290.

De plus, — et c'est ici l'objection qui concorde le mieux avec la méthode de Lotze — le temps ne pourra *en aucun cas* être une forme subjective telle que les transformations que nous nous représentons en elle n'aient avec lui aucun rapport. Nous l'avons vu, toute forme doit être faite pour son objet. Si le temps est une forme de notre esprit, l'objet de celle-ci devra être cherché en dehors de nous, dans le domaine de la réalité : « ce que nous voudrions substituer, comme réalité existant en dehors du temps (*auzeitliche Wirklichkeit*), au phénomène perçu dans le temps (*der zeitlichen Erscheinung*), devra toujours être tel que sa nature et sa structure (*Natur und Gliederung*) soient traduisibles en une représentation dans le temps (*in zeitliche Gestaltung übersetzbar*) ».

Or, notre faculté d'aperception elle-même ferait partie de cette mystérieuse réalité située en dehors du temps ; la doctrine qui veut faire du temps une simple forme de notre intuition devrait montrer que « cette forme, tout en n'ayant pas elle-même un cours dans un temps déjà existant, peut néanmoins *apparaître* dans ses effets comme *s'écoulant dans le temps*. »

C'est là une démonstration qu'aucun disciple de Kant n'a jamais pu mener à bien. On ne saurait, en aucune façon, admettre que, « d'un côté, on établisse l'ensemble des principes et des conséquences définis qui caractérisent la matière d'un événement, que, de l'autre côté, on fasse écouler un courant de temps vide, qu'ensuite on jette dans ce courant cette matière, et qu'on espère que son tissu systématique simultanée, s'amolissant dans ce liquide, se convertira en un cours successif, dans lequel chacun des rapports gradués de dépendance pourra trouver le moment convenable et la durée de son apparition » (1).

Si on ne peut séparer le temps des événements qui paraissent se passer en lui, c'est dans « *la matière du devenir lui-même* » (*in dem Inhalt des Geschehenden selbst*) (2) que nous devons chercher l'origine de

(1) *Métaphysique* française, § 148, p. 294. Nous avons conservé mot pour mot la traduction imagée et expressive de Duval-Lotze, sauf pour la dernière expression où le texte allemand porte *Darstellung* ; le terme de *représentation* du texte français risquait de donner une idée fautive.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 148, p. 284.

cette notion. Seuls, les changements que nous percevons autour de nous, et non « *une forme ou catégorie située en dehors du devenir* » (*eine ausser ihm vorhandene Form*), peuvent être le principe de l'ordre dans lequel nous apparaissent les transformations des choses. « Si un seul et même être, affranchi des conditions de temps, donnait, par son activité intellectuelle pourvue du même privilège, à une partie de son existence le caractère du passé propre au souvenir, à une autre partie la signification du présent, à une troisième, encore inconnue, celle de l'avenir, il devrait, pour n'être pas soumis au temps, ne jamais rien changer à cette distribution de caractères ; le souvenir devrait n'avoir jamais été le présent, celui-ci ne jamais devenir le passé, et il faudrait que l'avenir demeurât toujours la même impénétrable obscurité. Si la lumière vient à se distribuer autrement, si, peu à peu, ces formes indéterminées de l'avenir prennent le caractère accentué des impressions présentes, puis le quittent pour devenir l'absence qui constitue le passé, si enfin l'activité intellectuelle ne peut changer cet ordre, il faut nécessairement que, *non seulement cette activité, mais ce qu'elle s'imagine être la nature de la réalité, soit engagé dans une succession dont la direction est définie*. D'après cela, nous devons nous prononcer enfin ; nous dirons donc : *le temps, comme totalité, n'est incontestablement qu'un produit de notre esprit, et il n'existe, ni ne s'écoule ; il est seulement l'image singulière que nous cherchons, plus que nous n'y parvenons réellement, à tracer pour notre intuition, quand nous nous imaginons le cours du temps étendu à tous les termes corrélatifs qu'il admet à l'infini, et qu'en même temps nous faisons abstraction de la nature de ces termes. Mais nous n'enlevons pas de la réalité le cours même du temps*, et nous tenons pour une entreprise *absolument désespérée* d'en considérer aussi l'idée comme une forme de conception *a priori*, purement subjective, qui se développerait dans l'intérieur d'une réalité non soumise à des conditions de temps. je veux dire : dans la conscience d'êtres spirituels (1) ».

Et ici, nous commençons à entrevoir une conception nouvelle : c'est l'idée que *le changement et l'action*, ce que Lotze et Duval appellent « *le devenir et l'agir* » (*das Werden und Wirken*) (2), sont la cause

(1) *Métaphysique française*, p. 308.

(2) Ailleurs et plus souvent *das Geschehen* ; ici l'auteur a préféré *Werden* en vue de former avec *Wirken* une allitération.

première, le principe dont résulte, sinon un cours réel du temps, du moins l'apparence d'un tel cours dans notre conscience. Et déjà nous pressentons que cette explication nous donnera la clef de la régularité et de la nécessité avec lesquelles les événements paraissent se succéder dans le temps.

Entrons donc résolument dans cette voie nouvelle et examinons si, ici encore, notre idée de temps ne serait pas, comme celle d'espace, le résultat de deux facteurs, d'un facteur objectif indépendant de nous et d'un facteur subjectif, faisant partie intégrante de notre nature.

Le temps, tel que nous nous le représentons, se compose de trois éléments : le passé, le présent, l'avenir. Le présent seul existe actuellement ; le passé et le futur semblent s'éloigner de lui et de nous, selon l'image pittoresque de Lotze, comme deux bras infinis, mais imaginaires (1).

Si nous ne vivions que pour le moment présent, sans souvenir du passé et sans pressentiment de l'avenir, aucun lien ne réunirait les différents moments de notre vie ; nous ne nous rendrions même pas compte du changement de nos représentations. Tout se passerait comme si, à chaque instant, nous étions un autre individu. Les faits passés ne continueraient plus à vivre dans le présent ; chaque individu isolé aurait « autant de sosies » (*Doppelgänger*) qu'il compte d'instants divers dans l'existence qu'il semble avoir traversée lui-même. Incapables de comparer le moment présent, qui remplirait notre conscience tout entière, aux moments qui l'ont précédé, nous serions dans l'impossibilité d'arriver à la notion de temps.

La première condition pour que l'idée de temps puisse se former en nous est donc la mémoire, car elle seule nous permet de relier et de comparer le moment présent qui fuit avec le passé qui n'existe plus et avec l'avenir qui n'existe pas encore.

Cette faculté nous présente l'état ou le changement passé « sous la forme d'une image-souvenir » (*Erinnerungsbild*) et permet à notre esprit de distinguer une impression actuelle « de celle que nous nous représentons sous forme de souvenir et qui est absente » (2).

(1) *Métaphysique* de 1879, § 138.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 151, p. 290.

Si la faculté de se souvenir et de comparer est la condition primordiale de la formation de l'idée de temps, il n'est pas moins nécessaire d'avoir une « matière » sur laquelle cette faculté puisse s'exercer. Cette matière (*Stoff*) n'est autre que « le devenir » (*das Geschehen*), c'est-à-dire la succession des événements perçus par notre conscience. Les faits passés et présents et les impressions multiples qu'ils nous laissent, voilà les *matériaux* qui vont nous permettre d'arriver à l'idée de temps. Ces matériaux ne sont pas *informes* ; ils sont comparables à des *pierres de taille* déjà *préparées* que l'intelligence n'aurait plus qu'à relier entre elles pour en faire un tout bien ordonné.

Après avoir pendant longtemps constaté des événements *successifs*, nous faisons abstraction de tous leurs attributs contingents : leur apparition soudaine ou lente, leur durée plus ou moins longue, leur intensité, etc., et alors il ne reste dans notre esprit que le souvenir ou l'image vide (*das leere Erinnerungsbild*) de leur succession ; nous pouvons supposer cette image vide prolongée de deux côtés jusqu'à l'infini, et nous avons ainsi « les deux bras infinis, mais imaginaires », dont parlait notre auteur.

« Bien certainement donc le temps, considéré comme totalité infinie, avec ses deux étendues opposées, n'est que notre *intuition subjective*, ou plutôt *un essai pour donner, au moyen d'images empruntées à l'espace, de la clarté à une idée que nous nous sommes formée sur la dépendance interne des diverses parties de ce qui constitue le devenir* (1). »

Loin d'être, sous sa forme définitive, comme le voulait Herbart, une notion primitive et innée, l'idée de temps est donc le résultat d'un travail inconscient de l'esprit, qui voit se succéder des phénomènes concrets isolés.

Et, comme tout ce qui arrive à l'existence (*alles Geschehen*) et tout ce qui disparaît, comme toute action et tout changement (*Werden und Wirken*) produit en nous l'idée de succession, on conçoit combien facilement on est arrivé à l'idée que le temps, c'est-à-dire l'image de cette succession, est une réalité existant par elle-même, « poussant » (*treibend*) en quelque sorte les événements qui se succèdent dans son sein. Le fait évident que, toujours et toujours, les phénomènes se succèdent les uns aux autres, amenait tout naturellement l'idée que le temps est la condition nécessaire de tout changement et de tout devenir.

(1) *Métaphysique* française, p. 295-296.

Il en a été de cette notion essentielle comme des lois de la nature, qui nous paraissent diriger le cours des phénomènes ; nous nous les figurons aisément, ces lois générales, comme existant par elles-mêmes antérieurement au monde et à ses phénomènes. Et pourtant, nous l'avons vu, ces lois n'ont de réalité que dans les cas multiples de leur application. Seul, « ce qui a lieu et agit sous des formes déterminées (1) » est réel : « *Was in bestimmten Formen geschieht und wirkt, ist allein das Wirkliche* (2) ».

Notre erreur provient de l'habitude de nous représenter les lois indépendamment des phénomènes, soit pour les étudier en elles-mêmes, soit afin de les mieux expliquer aux autres ; à force d'en parler sans songer aux phénomènes, nous finissons, tout naturellement, par leur attribuer une réalité indépendante et par les considérer comme la condition primordiale et nécessaire de tout ce qui existe.

Et cependant, à y bien réfléchir, raisonner de cette façon serait aussi illogique que de parler de vitesse sans supposer des corps qui se meuvent.

C'est exactement de la même façon que naît la conception de l'existence réelle du temps. L'idée de temps, elle aussi, est isolée de la perception des phénomènes concrets qui arrivent à l'existence et se transforment autour de nous. Ainsi abstraite, cette notion devient l'objet de la réflexion. Et, ici encore, comme pour la notion d'espace, se forme l'opinion erronée que le résultat d'une abstraction pure précède les phénomènes réels qui en sont la condition nécessaire.

Les rôles sont tout simplement intervertis : la notion abstraite, tirée de la succession des événements réels, devient pour nous la condition de cette succession.

Ainsi, loin de dire que les choses évoluent dans le temps, nous devrions affirmer que l'évolution des choses produit le cours du temps :

« Le temps n'est pas la condition de l'action, mais l'action produit le temps ; seulement, elle crée, en se déployant, non pas un produit durable qui, d'une manière quelconque, existerait ou s'écoulerait ou influencerait les choses, non pas un temps réel, mais simplement, — dans la conscience qui compare, — ce qu'on appelle l'intuition de ce

(1) *Métaphysique* de 1879, § 148, française, p. 295.

(2) *Ibidem*, édition allemande, p. 284.

temps ; il est donc vrai que celui-ci, vide image totale de l'ordre dans lequel nous rangeons les événements, n'est qu'une forme subjective de conception (*eine subjektive Auffassungsform*) ; quant aux phases successives qui rendent possible cet acte, il est vrai, au contraire, qu'elles sont *la nature la plus intime du réel* (*die eigenste Natur des Wirklichen* (1) .»

L'idée de temps, notion subjective par laquelle notre esprit *traduit* le devenir, c'est-à-dire les transformations multiples des choses, telle est bien la solution à laquelle Lotze devait aboutir logiquement.

Ici encore, nous avons deux facteurs en présence, le facteur objectif et le facteur subjectif.

Le facteur *objectif*, ce sont les choses qui « *deviennent* », nous dirions, en France, qui naissent, évoluent et se transforment. « Dans la réalité, le fait antérieur cesse quand il fait naître le fait postérieur (2) » ; voilà le ressort objectif qui suscite dans notre esprit l'idée d'un cours du temps.

Le facteur *subjectif*, c'est notre esprit qui compare les transformations des choses et *traduit* le devenir en une intuition de temps. Cette image n'est et ne peut être, comme toute représentation, qu'une notion subjective.

Quoique Lotze ait tenu à séparer les deux idées, il arrive donc, pour le temps, à des conclusions analogues à celles auxquelles il avait abouti pour l'espace.

De même qu'il n'y a pas un espace, « dans lequel les choses prendraient place », de même il n'y a pas un temps réel, « dans lequel s'écouleraient les événements ». Pour l'espace, c'est dans l'esprit des êtres spirituels que se forme l'idée d'une étendue, « où il leur semble qu'ils soient contenus, et dans laquelle leurs rapports les uns avec les autres (*ihre Beziehungen zu einander*), bien que n'étant pas dans l'espace (*unraumlich*), leur apparaissent *sous la forme de l'espace* (*raumlich*). De même pour le temps. C'est dans l'esprit des êtres doués d'intelligence que naît cette notion : « en chacun des éléments du monde, qui sont *capables d'une connaissance limitée*, se développe *l'idée d'un temps*, dans lequel chacun s'assigne à lui-même sa place par rapport aux situations plus ou moins éloignées, où il s'est trouvé placé pendant plus

(1) *Métaphysique* de 1879, Conclusion du § 156 allemande, p. 300 ; française, p. 311,

(2) *Métaphysique* française, p. 310,

ou moins longtemps, et par rapport aux événements plus ou moins probables, qu'un avenir encore éloigné pourra vraisemblablement amener » (1).

Mais ici se présente une difficulté dont Lotze a eu conscience mieux que personne ; dans sa *Métaphysique*, il a fait des efforts considérables pour y échapper ; dans son *Esquisse* (2), il paraît moins certain d'y avoir réussi et avoue que la formation de l'idée de temps ne pourra peut-être jamais être rendue *absolument* claire pour l'esprit humain. On ne saurait trop regretter qu'il n'ait pu, comme pour l'espace, consacrer à ce sujet un article spécial dans la *Revue philosophique* ; rien n'eût éclairci sa pensée comme de la faire passer des longues périodes allemandes dans notre langue plus claire et plus analytique.

Essayons du moins de poser nettement le problème et de résumer la solution de notre auteur.

Comment Lotze, qui a tant reproché à Kant et aux idéalistes d'avoir besoin du temps pour expliquer la formation de l'idée subjective de temps, échappera-t-il à ce cercle vicieux dans lequel sont tombés ses adversaires ? Comment pourra-t-il expliquer la notion subjective de temps sans la supposer déjà, lui qui a affirmé avec tant de force « que l'aperception du changement paraît impossible sans un changement réel dans l'aperception elle-même » ?

Si l'on pouvait arriver à expliquer la formation de l'idée de temps par un acte qui serait en dehors du temps (*auzeitlich*), le problème serait résolu.

Mais la mémoire et la comparaison ne supposent-elles pas déjà l'idée de temps ? Pourrions-nous trouver ou seulement *concevoir* un acte intellectuel quelconque assez rapide, assez détaché de toutes les entraves matérielles pour satisfaire à cette condition ? Voilà le problème.

Pour atténuer la difficulté, Lotze commence par reconnaître que toute représentation doit nécessairement « s'apparaître à elle-même sous la forme d'une activité qui s'écoule dans le temps (*sich selbst als eine in der Zeit verlaufende Thatigkeit erscheinen*) ; cependant, elle ne peut

(1) *Métaphysique* de 1879, § 152.

(2) *Grundzüge der Metaphysik*, 2^e édition, 1887, p. 62.

être une telle activité, (*gleichwohl aber nicht eine solche sein kann*) (1). N'est-il pas, nous l'avons-vu, dans la nature de toute aperception d'être différente de son objet? (2) Dès que nous nous représentons ou que nous exprimons un rapport quelconque de temps, par exemple quand nous disons que *a* est antérieur à *b*, on ne peut admettre que *b* ait succédé simplement à *a* dans notre conscience; pour que la comparaison des deux termes ait pu s'établir et que nous ayons pu arriver à la certitude que *a* a précédé *b*, il a dû y avoir un moment dans lequel notre faculté de nous représenter (*unser Vorstellen*) a réuni, par un acte unique et indivisible (*in einem ganz untheilbaren Akte*), et sans le concours du temps (*zeitlos*), l'image de *a* et celle de *b*, et, en même temps, l'idée de leurs rapports (3).

Ce n'est que pour notre faculté de nous représenter cet acte que les différentes parties de cette comparaison ont pris la forme du temps, dès que nous avons supposé *a* antérieur à *b*; mais l'acte primitif lui-même n'avait pas eu besoin, selon Lotze, du cours du temps (4).

Il en sera de même dans toute comparaison; « toutes les idées d'un chemin, d'une distance, d'un passage, bref, toutes celles qui impliquent une comparaison de plusieurs éléments et qui expriment le rapport qu'ils ont entre eux, ne peuvent être considérées que comme des produits d'un savoir qui opère sans l'intervention du temps » (*eines zeitlos zusammenfassenden Wissens*) (5).

Toutes ces opérations de l'esprit seraient inconcevables, si l'acte primitif qui leur donne naissance « se résolvait lui-même en une succession dans le temps » (*in der zeitlichen Succession aufginge*).

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, 2^e éd., 1887, § 48, p. 62.

(2) *Métaphysique* française, p. 290.

(3) *Grundzüge der Metaphysik*, § 48, 2^e éd., p. 62-63; même raisonnement un peu plus développé dans la *Métaphysique* de 1879, § 154, p. 294 et suivantes.

(4) V. *Grundzüge der Metaphysik*, § 48, 2^e éd., p. 62-63.

(5) *Métaphysique* de 1879, § 154; allemande, p. 295; française, p. 305. Il est incontestable que cette argumentation ne concorde pas très bien avec la polémique de Lotze contre l'idéalisme. Au lieu d'atténuer les affirmations de l'auteur ou de chercher une conciliation artificielle, nous préférons reconnaître que Lotze a été plus *impressionniste* que *logicien* et s'est laissé emporter par les besoins de la polémique à des critiques qu'il serait facile de retourner contre lui.

Au moment indivisible où l'âme compare et assigne aux termes d'une comparaison des places définies dans le temps, elle ne peut être guidée que par des différences qualitatives quelconques des objets comparés, par des *signes temporels* (*Temporalzeichen*), correspondant aux *signes locaux* (*Localzeichen*), d'après lesquels l'esprit inétendu étend ses impressions en une juxtaposition dans l'espace »... « Ainsi un esprit pourrait certainement, *sans avoir besoin du temps (ohne Zeit zu bedürfen)*, se créer des *signes temporels*, pour l'existence desquels une naissance dans le temps ne serait pas non plus nécessaire, et s'en faire un guide pour ordonner ses diverses perceptions en une succession temporelle apparente (1). »

On a donc tort de croire que la perception d'un rapport ne puisse être conçue que comme ayant besoin du temps pour s'accomplir.

De même, et d'une façon plus générale (*allgemeiner*), on aurait tort d'affirmer qu'une action ou un devenir quelconque (*irgend ein Wirken oder Geschehen*) ne puisse avoir lieu que dans le temps (2).

« Partant de ce qui est connu, je répète d'abord l'objection qui jamais ne cessera de se reproduire. On montrera le monde extérieur et l'on dira : mais ne se passe-t-il donc pas toujours quelque chose ? les choses ne changent-elles pas ? n'agissent-elles pas les unes sur les autres ? Tout cela, peut-on s'en faire une idée sans le cours du temps ? Une idée claire et nette, certes, nous ne le pouvons, et jamais nous n'avons prétendu que cela fût possible (3) ! »

Mais ces actions et ces réactions dépendent-elles en soi d'un cours du temps antérieur à elles, voilà ce qu'il s'agit d'examiner.

Supposons que la raison suffisante *r* d'un événement *z* soit donnée, on ne voit pas pourquoi *z* ne se réaliserait pas *instantanément* et pourquoi il aurait encore besoin d'un espace de temps pour apparaître *seulement après que celui-ci se serait écoulé* ; on ne comprend pas mieux de quelle façon un temps absolument vide pourrait favoriser l'apparition de *z*, si ce résultat devait hésiter à se produire (4). De plus, on

(1) *Métaphysique* française, p. 306. Lotze ne définit pas de plus près comment il faut se représenter ces « signes temporels » ; le chapitre qui devrait correspondre à celui des *signes locaux* manque dans la *Psychologie médicale* de 1852 et dans la *Psychologie* qui termine la *Métaphysique* de 1879.

(2) *Grundzüge der Metaphysik*, § 49, p. 63.

(3) *Métaphysique* de 1879, § 153.

(4) *Grundzüge der Metaphysik*, § 49, p. 63.

conçoit aussi peu comment il faudrait un espace déterminé de temps vide (*ein bestimmtes Mass leerer Zeit*), puisqu'un espace plus grand de temps vide ne pourrait avoir d'action plus considérable qu'un plus petit (*keine grössere Wirkung als ein kleineres*) (1).

Enfin, on ne conçoit *en aucune façon* comment l'événement z pourrait être « *informé* » (*unterrichtet*) que la fin de l'espace de temps déterminé, c'est-à-dire le *moment de se réaliser* est arrivé (*dass der Zeitpunkt des Eintretens gekommen sei*) ; car aucun point d'un temps vide ne saurait se distinguer d'un autre.

« Il est donc tout-à-fait impossible de considérer un certain écoulement de temps comme une condition de la réalisation d'un effet. » (2)

Quand notre esprit croit percevoir, entre une cause c et un événement quelconque z , un espace de temps t , un examen plus approfondi nous montre *toujours* que c n'était pas la raison complète de z (*der vollständige Grund von z*), mais seulement la cause d'un autre effet m , dont z était la conséquence nécessaire, et cela peut-être encore par d'autres intermédiaires $n, o, p...$ Par conséquent, ce qui se trouve entre c et z n'est pas un temps vide, mais la somme de toutes les transformations par lesquelles c devient la cause complète de z .

Quand cette série entière de rapports indépendants du temps (*zeitlos*) devient objet de perception pour un sujet S , c'est-à-dire quand les états divers $c...m...n...z$ agissent sur S conformément à ces rapports réciproques (*entsprechend diesen ihren wechselseitigen Verhältnissen*), ils forment, *dans l'intuition* de S , l'image subjective d'un cours du temps ; alors chaque membre de la série apparaît comme antérieur à celui dont il est la condition.

D'après cette théorie, l'ensemble des actions et des réactions qui constituent l'univers serait comparable, par rapport au temps, à un ensemble de théorèmes ou de vérités (*einem Systeme von Sätzen oder Wahrheiten*), qui seraient subordonnés les uns aux autres. La différence serait que, dans un système de vérités, l'une est la condition de l'autre sans la produire ; la ressemblance, qui importe ici, serait la suivante : dans l'ensemble des choses réelles, l'action d'un membre de la série sur l'autre est aussi indépendante du temps que le rapport de subordi-

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 49, p. 63.

(2) *Ibidem*.

nation d'une vérité vis-à-vis d'une autre vérité (*ein ebenso zeitloses Geschehen, als das Bedingtwerden einer Wahrheit durch eine andere*) (1).

Dans le monde extérieur, comme dans notre for intérieur, on peut donc *concevoir*, sinon *percevoir*, une influence réelle sans le secours du temps, ce qui suffit à Lotze pour éviter le cercle vicieux auquel il s'agissait d'échapper.

Dans sa *Métaphysique*, Lotze arrive au même résultat par une autre voie.

« Dans notre manière habituelle de concevoir, nous attribuons, dit-il, à un espace de temps défini une certaine grandeur absolue : toutefois, si nous nous demandons quelle est la durée d'un siècle ou d'une heure, nous nous souvenons sur-le-champ que, quand il s'agit du temps qui est rempli par une série d'événements, nous ne le mesurons jamais que d'après le rapport de cette série avec une autre dont les points extrêmes coïncident, ou non, avec les siens ; notre opinion ordinaire de la durée des espaces de temps est elle-même le résultat indécis d'une telle comparaison, à laquelle nous nous livrons sans avoir nettement conscience de la mesure dont nous faisons usage. Donc, le même laps de temps peut, dans le souvenir, nous paraître court ou long ; il est agrandi pour notre imagination par la variété des objets observés en lui ; leur peu d'importance ou leur rareté fait qu'il diminue ; *il n'a lui-même aucune grandeur d'étendue qui lui appartienne en propre.* » (2) Nous pourrions donc, à notre gré, attribuer au cours général des événements un temps aussi court qu'il nous plaira : si minime que nous l'imaginions, ce n'est pas ce cours, mais ce sont les rapports des phénomènes entre eux qui produiront l'ordre dans lequel ces phénomènes ont lieu, et, « de l'histoire entière qui remplit des siècles, on peut, moyennant une diminution proportionnelle de toutes les dimensions, se former une image exacte condensée dans un espace de temps infiniment petit ».

Cependant, il semble qu'il faille s'arrêter ici ; ce laps de temps, si minime qu'il soit, a nécessairement lui-même un commencement et une fin, ce que Lotze appelle « une différence *d'avant* et *d'après* » et par conséquent un cours infiniment petit. (3)

(1) *Grundzüge der Metaphysik*, § 50, p. 64-65.

(2) *Métaphysique* française, p. 303.

(3) *Ibidem*, p. 304.

Et pourtant, reprend notre auteur, pourquoi donc ? Il est évident que l'histoire, en se condensant dans un moment tout-à-fait inétendu (*ausdehnungslos*), perdrait son caractère de succession dans le temps ; or, il s'agit précisément de savoir si ce qui est réel a absolument besoin de cette succession dans le temps pour pouvoir nous apparaître comme successif (*Ob das Wirkliche diese Succession selbst bedarf, um uns als Successives erscheinen zu können*) ? (1).

Nous l'avons vu, l'ordre des événements, s'il n'était pas déterminé par la connexion interne des choses, ne pourrait être établi par le temps ; et on ne peut concevoir comment le temps pourrait rendre réel ce qui aurait une raison d'être, mais ne le serait pas encore. « Nous croyons donc comprendre comment une intelligence qui puiserait dans sa nature même cette habitude de voir, sous les formes du temps, l'objet de son aperception, serait amenée, par la liaison interne des conditions de cet objet, à en faire succéder les parties les unes aux autres en un ordre défini, et à leur faire prendre, de ce temps intuitivement perçu, des longueurs relativement déterminées, mais arbitraires, au point de vue absolu. Ainsi, par cette voie encore, à l'aide de l'idée d'un moment infiniment petit, nous serions parvenus à nous rendre maîtres de la pensée que le monde n'est soumis à aucune condition de temps. Car nous nous garderions de jamais sous-entendre encore une étendue temporelle, dans laquelle brillerait cet instant d'évanouissante petitesse ; ce qui pourrait attirer au monde le reproche de n'avoir qu'une existence fugitive et courte, en comparaison de la durée que lui aurait promise l'extension dans le temps infini (2). »

Quelle que soit la voie suivie, nous arrivons donc toujours à la même conclusion : des influences exercées ou subies peuvent être conçues comme existant indépendamment du cours du temps. Ils ne prennent la forme d'un cours dans le temps que quand ils sont perçus successivement par notre conscience.

Ainsi, ici encore, l'idée de temps n'est qu'une traduction subjective d'un fait indépendant du temps ; il faut le reconnaître, « la succes-

(1) C'est ici surtout qu'on s'attendrait à rencontrer, dans le raisonnement de Lotze, le mot de *durée*. V. nos critiques dans la dernière partie de ce travail : *Conclusions*, § VI.

(2) *Métaphysique* française, p. 304.

sion dans le temps est un élément que notre esprit seul introduit dans la chose, et cela, certes, inévitablement pour nous » (1).

Et ailleurs, Lotze insiste encore sur ce caractère subjectif de l'idée de temps : « Ce n'est pas la présomption (*nicht aus Uebermuth*) qui m'a fait décrire si longuement cette opinion paradoxale ; il faut qu'on en vienne à elle, si l'on veut s'expliquer l'idée de la valeur purement subjective du temps par rapport à une réalité pour laquelle le temps n'existe pas (*die Ansicht von der blos subjectiven Geltung der Zeit im Verhältniss zu einer zeitlosen Realität*) » (2).

Nous sommes ainsi arrivés à la solution des deux problèmes soulevés par l'idée de temps. D'une part, nous avons écarté, avec Kant, l'« illusion fatale » de l'existence réelle d'un temps vide, qui risquait de fausser notre conception du monde. D'autre part, nous avons évité l'écueil d'un idéalisme absolu, qui considérerait la notion de temps comme une simple création de notre esprit, ne correspondant à rien dans le monde réel. Loin d'être un produit arbitraire de notre intuition, l'idée de temps nous est apparue comme une traduction fidèle de la réalité elle-même.

Ainsi comprise, la notion de temps ne perdra ni son *universalité*, ni sa *nécessité*. Si elle n'a pas de réalité concrète, elle n'en est pas pour cela une image vaine ou illusoire, sans aucune valeur scientifique. Comme la notion d'espace, comme les lois de la nature elles-mêmes, elle repose sur des données réelles. Et cette valeur scientifique, notre idée de temps la tire précisément de ce qu'il y a au monde de plus certain, de plus incontestable, c'est-à-dire du changement et de l'évolution des choses. Elle s'impose à notre esprit avec la même nécessité que le devenir lui-même.

Et ce résultat est d'autant plus facile à comprendre que l'idée de temps n'est pas le produit d'une abstraction consciente, mais qu'elle naît peu à peu en nous sous l'influence lente et persuasive des nécessités de la vie pratique, qui nous oblige à combiner, à comparer et à calculer la succession de tous les événements. A force de mesurer les rapports des phénomènes entre eux, la notion de temps s'unit de la

(1) *Métaphysique* française, p. 303.

(2) *Métaphysique* de 1879, fin du § 152.

façon la plus intime à toutes nos actions et à toutes nos pensées ; elle acquiert l'apparence trompeuse d'une réalité, dont l'image est complète en nous longtemps avant que nous ayons pu acquérir la culture intellectuelle nécessaire pour réfléchir à l'origine de cette notion.

Ainsi, l'opinion de l'existence réelle et concrète du temps est au nombre des préjugés les plus profondément enracinés dans notre esprit ; comme la notion de la réalité de l'espace, elle domine la conception ordinaire de la vie, et Lotze est loin de regretter qu'il en soit ainsi. Au point de vue pratique, nous continuerons à agir et à parler comme si l'espace et le temps existaient réellement, de même que nous continuerons à personnifier le vent qui « se lève » (*sich erhebt*), « mugit » (*braust*) et « se calme » (*sich legt, se couche*). Le métaphysicien, pas plus que le météorologiste, ne changera rien à la terminologie consacrée, mais il était de son devoir de montrer, au point de vue scientifique, ce qu'il y avait de faux dans la conception traditionnelle ainsi que dans la théorie de l'idéalisme absolu.

CHAPITRE IX

L'IDÉE DE DIEU

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU
PERSONNALITÉ DE L'ESPRIT UNIVERSEL
DIEU EST AMOUR – AUTRES ATTRIBUTS
DIEU ET LE MONDE

« Ἐγὼ εἶμι! πᾶν τὸ γέγονος, καὶ
ὄν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον
οὐδεὶς πω θνητός ἀπεκάλυψεν. (1) »

« Πάντα ἐξ αὐτοῦ, ἀπ' αὐτοῦ καὶ
διὰ αὐτόν. »

(SAINT-JEAN)

Avec la notion de Dieu, nous arrivons au cœur même de la métaphysique de Lotze, à l'idée directrice de tout le système. C'est elle qui, plus ou moins latente, était à la base de la théorie de la substance ; c'est elle qui a dirigé les développements sur le principe de causalité, et, surtout, c'est elle qui a servi à expliquer le vaste enchaînement des actions et des réactions réciproques (*Wechselwirkung*), ressort principal de toute la philosophie de Lotze.

Mais, jusqu'à présent, il a été surtout question d'un principe spirituel, esprit universel qui pénètre tout. Il s'agit maintenant d'exami-

(1) Inscription découverte sur la statue d'Isis, à Saïs.

ner dans quelle mesure ce principe peut être identifié avec le Dieu de la philosophie spiritualiste, quels sont ses attributs, en quoi consiste sa personnalité.

Et d'abord, quelle est la position que prend Lotze vis-à-vis des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu?

Depuis Kant, il est presque de mode de faire bon marché de ces anciennes preuves, auxquelles tenaient tant les philosophes et les théologiens d'autrefois. Lotze est bien éloigné de se ranger parmi ceux qui les abandonnent de gaieté de cœur. Selon lui, chacune d'entre elles peut, si nous l'approfondissons davantage, nous amener, par une voie différente, mais parfaitement légitime, « à une partie de la vérité suprasensible (1) ». Loin d'être sans valeur, ces arguments nous présentent notre hypothèse de l'existence de Dieu comme une conséquence logique de faits donnés.

La *preuve cosmologique*, qui conclut de la contingence du monde à l'existence d'un être nécessaire, ne saurait, il est vrai, nous amener à l'idée religieuse d'un Dieu unique. Lotze affirme de la façon la plus nette qu'elle ne peut pas même établir l'unité de ce « principe inconditionné » (*nicht einmal die Einheit dieses Unbedingten würde er festzustellen hinreichen*) (2); bien plus, elle n'a même pas le droit d'affirmer que ce principe, parce qu'il est réel (*thatsächlich oder wirklich*), est nécessaire (*nothwendig*); mais la présence d'êtres contingents peut tout au moins nous amener à l'existence d'une cause réelle, une ou multiple, qui existe sans être conditionnée par autre chose et que l'on peut considérer comme la cause première de tout ce qui est réel.

La *preuve téléologique*, qui part de la finalité du monde, devrait, pour être probante, montrer tout d'abord que tous les phénomènes ici-bas rentrent dans un plan général, expression d'une intention quelconque. Or, que de faits nous paraissent inexplicables, sans but, ou même contraires aux fins que nous admettons ailleurs. Les quelques exemples éclatants de finalité évidente que nous offre le « royaume des

(1) In der Absicht zu zeigen, wie jeder von ihnen seinen besonderen Weg nimmt um einen Theil der übersinnlichen Wahrheit zu finden (*Grundzüge der Religionsphilosophie*, 2^e édition, § 5 (fin), p. 9.)

(2) *Microcosme*, III^e vol., Livre IX, Chap. IV, 1^{re} édition, p. 553; cf. *Religionsphilosophie*, § 7-9.

créatures » peuvent fortifier notre foi en Dieu, lorsque nous la possédons déjà, mais sans avoir assez de force démonstrative pour la faire naître. En eux-mêmes, ils amèneraient plutôt à admettre une pluralité d'êtres divers, gouvernant chacun un domaine particulier de la nature. Car, ni la valeur, ni l'unité du but poursuivi ne peuvent être *démontrées*. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur les multiples explications que la philosophie ou la théologie ont données de la prétendue finalité. La régularité avec laquelle le mal se développe n'a-t-elle pas amené la croyance populaire et la dogmatique traditionnelle à partager la domination du monde entre Dieu et le diable ?

Si la preuve téléologique a si peu abouti, c'est qu'on lui a demandé plus qu'elle ne pouvait fournir. Soyons moins exigeants, et peut-être arriverons-nous à un résultat plus satisfaisant. Ce n'est pas de la finalité du monde qu'il fallait partir, car elle est sujette à caution : il fallait remonter plus haut, et prendre, comme point de départ, le fait général qu'il y a *un monde*, dans lequel les phénomènes s'enchaînent selon des lois ; et cette considération aurait conduit à la nécessité d'admettre *un* principe primordial de l'univers.

En effet, les actions et les réactions multiples des phénomènes, selon des lois générales, et la concordance qui existe entre ces phénomènes eux-mêmes ne peuvent être issues d'une pluralité de causes. Le fait qu'un nombre incalculable d'êtres et de phénomènes existent, les uns à côté des autres, et peuvent agir et réagir les uns sur les autres, ne s'explique, selon Lotze, que par une *origine commune* de tout ce qui est réel. Nous l'avons vu en étudiant la notion de substance, s'il y a action et réaction réciproques, c'est qu'il y a une force spirituelle commune à tous les êtres, qui agit en eux selon des lois déterminées.

Ce n'est qu'après avoir ainsi posé l'unité d'une substance unique, commune à tout l'univers (*Wesenseinheit alles Wirklichen*), qu'on aurait dû essayer de déterminer, d'une façon plus précise, les attributs de ce premier principe, de transformer ou, plus exactement, de « *transfigurer* » la notion d'une substance infinie en celle *du* Dieu unique et vivant : « *den Begriff einer unendlichen Substanz, zu dem des EINEN lebendigen Gottes verklären* » (1).

(1) *Microcosme*, *ibidem*, III, 556.

Ainsi, tandis que la plupart des philosophes spiritualistes considèrent le « mécanisme » comme leur plus dangereux adversaire, ce sont précisément les actions et les réactions des êtres innombrables ou, d'une façon plus générale, le « mécanisme de l'univers », qui nous conduit infailliblement à l'idée de Dieu. Quelle fatale erreur d'avoir pris un excellent allié pour un ennemi dangereux !

Aussi Lotze ne s'indignerait-il pas le moins du monde contre le physicien qui viendrait lui dire : « Donnez-moi une quantité de matière et de force soumises à des lois générales, par exemple la nébuleuse primitive de Laplace, supposez-la animée d'un mouvement de rotation, et je vous expliquerai le monde actuel sans avoir besoin de recourir à un absolu quelconque. » Cette possibilité, Lotze ne la nie pas un instant, mais il accuse de myopie le savant qui se borne à étudier les transformations passagères de la substance finie. L'insensé, il ne considère que quelques milliers ou quelques millions d'années, et, naïvement, pose précisément comme point de départ ce qu'il s'agirait d'expliquer ! Le philosophe doit remonter plus haut ; il recherchera l'origine de cette nébuleuse ; il se demandera d'où vient que les phases de cette évolution s'enchaînent si harmonieusement ; il voudra savoir qui a établi ces lois qu'on admet si cavalièrement au-dessus de la matière inerte.

Ce n'est pas le résultat *contestable* de forces isolées qui importe, c'est le fait *incontestable* qu'il y a des forces agissant de concert ; ce n'est pas la chaîne sans cesse brisée d'une finalité incertaine, mais l'ensemble imposant de l'évolution du monde qui est, pour Lotze, la preuve la plus indéniable de l'existence de Dieu.

Cela une fois admis, les deux preuves cosmologique et téléologique prennent une signification nouvelle. Elle ne nous importunera plus, cette hypothèse si invraisemblable d'un monde sorti tout seul du chaos et dont nous ne pouvions cependant pas *démontrer* l'impossibilité. Nous savons que le monde est créé et dirigé par une cause *une et universelle*. Et les exemples de finalité, qui, isolés, n'avaient pas la force d'une démonstration, viennent maintenant corroborer ce que nous savons déjà.

Il n'est pas jusqu'à la *preuve ontologique*, aujourd'hui si décriée, qui n'ait quelque valeur. Sa forme scolastique, selon laquelle l'existence réelle est la conséquence nécessaire de l'idée d'un être parfait, est contestable. Kant a réfuté cette argumentation si victorieusement que

toute tentative de réhabilitation paraît inutile à Lotze (*dass jeder Versuch der Vertheidigung nutzlos sein würde*). Saint-Anselme avait pressenti l'objection lorsqu'il indiquait naïvement que ce que nous pouvons penser de plus grand, si nous ne le concevons que comme objet de pensée, est plus petit que ce même objet, si nous le concevons comme réel. Pour Lotze, comme pour Herbart et Kant, l'existence ne peut être impliquée *ipso facto* dans aucun concept, quel qu'il soit.

Et cependant, sous sa forme syllogistique et maladroite, l'ancienne preuve renferme, selon Lotze, une profonde vérité ; c'est la conviction que ce qu'il y a de plus grand, de plus beau, de plus précieux ne saurait être sans patrie (*heimathlos*) dans le vaste monde de la réalité (1). Il serait insupportable pour notre esprit de penser de l'idéal qu'il n'est qu'une simple conception de notre intelligence sans réalité aucune (2). Non, le Bien suprême *doit exister* ; sa réalité *doit* être impérissable. Et cette conviction n'a pas besoin de démonstration syllogistique. Elle ne peut et ne pourra jamais être *démontrée*, parce que ce qui est affaire de sentiment ne peut être prouvé mathématiquement. Nous ne pouvons démontrer, mais seulement sentir, que tel objet est beau, que telle intention est bonne. Tout cela est objet d'expérience interne, de sentiment. Il en est de même de la conviction qui est à la base de la preuve ontologique. Elle est du domaine de l'expérience interne ; elle est un postulat de la raison pratique.

Si vive que soit cette conviction de la raison pratique, si impérieuse qu'elle nous paraisse au point de vue du sentiment, elle partage avec tout ce qui est du domaine de la foi l'indécision des contours. Car elle ne nous donne aucun renseignement sur le mode d'existence du Souverain Bien, de la Perfection suprême, du Beau absolu ; elle ne nous dit rien sur les attributs de cette cause première, de ce premier principe.

Une seule chose est acquise, c'est que ce principe est un et s'identifie avec l'infini, avec le principe spirituel que la raison théorique nous a fait admettre comme étant le principe fondamental de tout ce qui agit et réagit, c'est-à-dire, en définitive, de tout ce qui existe.

(1) *Grundzüge der Philosophie*, § 6, (fin).

(2) *Microcosme*, III, p. 557.

Il faut maintenant déterminer, d'une façon plus précise, quels sont les attributs de ce premier principe, et voir tout d'abord dans quelle mesure on peut lui accorder la personnalité.

Cette fois encore, Lotze commence par faire appel au sentiment. Notre désir ardent (*Sehnsucht*) d'accorder la réalité à notre idéal ne sera satisfait que si nous pouvons le concevoir comme un être personnel. Autant nous estimons peu ce qui paraît sans vie, sans moi, sans conscience, autant nous sommes convaincus qu'une individualité vivante et consciente d'elle-même (*lebendige, sich selbst besitzende Ichheit*) peut seule être la source et le siège du beau et du bien ; et la preuve que ce sentiment est général, c'est que les religions primitives ont toujours tenté, dans leurs mythes, de transfigurer les forces de la nature en forces personnelles (1).

Le raisonnement vient confirmer ce sentiment. En étudiant l'essence de l'être, nous avons découvert que, ce qui fait la réalité d'un être, c'est l'*existence en soi* (*das Fürsichsein*), ou le principe spirituel (*Geistigkeit*) qui l'anime. Or, tout le monde est d'accord sur ce point, la forme la plus élevée de l'existence spirituelle est la *personnalité*. Dès lors, comment ne pas accorder à l'Être qui possède la réalité absolue cette personnalité, que nous considérons comme l'attribut le plus précieux de l'être conscient ? Comment ne pas la lui accorder au degré le plus élevé ?

La philosophie moderne a fait fausse route, dit Lotze, en considérant la personnalité comme le caractère propre de l'être fini et comme un attribut incompatible avec l'idée d'infini. Il est faux, répond-il à Fichte et à ses disciples, de croire que la personnalité ne peut être produite que par une activité se déployant au dehors et par la résistance que le moi éprouve en face du non-moi, « réfléchissant cette activité vers son point de départ » (2). Cette théorie ne correspond pas à la réalité, telle que l'expérience nous la fait connaître. A aucun moment nous ne constatons ce retour de l'activité du non-moi vers le moi, retour par lequel se produirait la conscience de la personnalité. La prétendue analogie, selon laquelle cette activité serait réfléchie par le non-moi,

(1) *Microcosme*, III, p. 560.

(2) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, 2^e édition, § 36, p. 39.

comme les rayons de lumière par un miroir, est une comparaison qui ne s'appuie sur aucun phénomène réel, que rien, absolument rien, ne vient justifier.

La conséquence qu'on veut en tirer, en disant que cette activité devient *conscience de soi* (*Selbstbewusstsein*) par cet acte de réflexion, est un véritable « tour de passe-passe » (*eine Subreption*) ; car on ne pourrait admettre qu'un simple retour de l'activité à son point de départ ; on n'a aucun motif d'y ajouter la conscience.

On entend dire souvent — et telle était la théorie en faveur dans l'école de Fichte — que le moi et le non-moi sont deux idées corrélatives, dont aucune n'a de signification indépendamment de son idée contraire. De même que le mot *gauche* n'a pas de sens sans celui de *droite*, que *haut* est le contraire de *bas*, de même le *moi* ne serait que le contraire du *non-moi*. C'est pourquoi, ajoute-t-on, la représentation du moi ne peut naître qu'au moment où naît celle du non-moi. Et voilà pourquoi la personnalité n'est possible que pour des êtres finis, qui peuvent être limités par un non-moi ; l'accorder à l'absolu, c'est donc supposer celui-ci limité par le non-moi ; c'est tomber dans l'anthropomorphisme le plus grossier.

Ce raisonnement, répond Lotze, est aussi illogique que le précédent. Tout d'abord deux idées, dont chacune n'aurait de signification que comme négation de l'autre, seraient toutes deux dépourvues de sens (*sinnlos*), et on aurait beau les opposer l'une à l'autre, on ne leur en donnerait aucun. Il faut, de toute nécessité, que l'une des deux idées ait un sens propre, indépendamment de l'autre.

Si le moi et le non-moi étaient deux concepts, dont chacun ne contiendrait que la négation de l'autre, qu'est-ce qui déterminerait l'âme à se considérer comme le siège du moi plutôt que comme celui du non-moi ? On ne peut répondre qu'en reconnaissant que le moi est quelque chose indépendamment du non-moi.

Instinctivement, le langage courant confirme ce raisonnement, en donnant au moi l'expression positive et la forme négative aux objets extérieurs ; et le sens intime, qui distingue fort bien entre le mien et le tien, entre le moi et ce qui n'est pas lui, est d'accord avec la langue usuelle (1).

(1) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, fin du § 38.

Non seulement le moi *peut* être l'élément primitif : *il faut* qu'il le soit. Pour pouvoir arriver à l'idée d'un autre, de quelque chose qui se distingue de lui, il faut bien que le moi ait, de quelque façon, le sentiment de sa propre existence. Sans cela, où serait la norme qui lui permettrait de tracer une ligne de démarcation entre le moi et le non-moi ?

Tout ce qu'on peut accorder, c'est que, par l'opposition du monde extérieur, le sentiment du moi s'affirme avec plus de clarté. Tel est le fait expérimental qui a donné naissance à la théorie de Fichte. Nous autres, créatures bornées et finies, nous avons besoin d'entrer en rapports avec le monde extérieur pour prendre conscience de notre propre personnalité ; par la lutte constante contre le non-moi, qui risque de l'anéantir, le moi, dans ses efforts pour vivre et durer, acquiert une conscience plus nette de sa propre existence. D'abord simple point lumineux, notre personnalité grandit peu à peu ; elle se développe, elle se fortifie, si bien qu'elle devient le foyer de lumière et de clarté d'après lequel nous jugeons et mesurons tout ce qui existe en dehors d'elle (1).

Aussi la vraie personnalité nous apparaît-elle moins comme un bien actuel que comme un idéal que nous devons nous efforcer d'atteindre (2).

Et que de fois, loin d'être le corollaire de notre condition d'êtres finis, notre personnalité ne s'obscurcit-elle pas en nous ? Chez combien d'êtres humains n'arrive-t-elle jamais à s'épanouir entièrement ? Et, même chez les plus avancés d'entre nous, combien d'obscurité plane encore sur ce moi qui nous reste toujours inconnu dans une certaine mesure ? Au fond de chacun d'entre nous il reste quelque chose (*ein etwas*), une substance inconnue (*unbekannte Substanz*), que nous ne pouvons nous expliquer (3). Et ce fait est confirmé par la psychologie, qui, toujours et toujours, se demande ce que nous sommes, sans jamais pouvoir arriver à une explication absolument satisfaisante (4).

D'où vient ce « noyau obscur » (*dunkler Kern*), que nous découvrons toujours en nous-mêmes ? L'ensemble du système de Lotze

(1) V. *Microcosme*, III, p. 572.

(2) *Microcosme*, III, p. 575.

(3) *Ibidem*, III, p. 574.

(4) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 41, p. 45.

nous en donne l'explication. Si nous restons une énigme pour nous-mêmes, c'est que nous n'avons pas en nous le principe de notre existence ; c'est que nous agissons toujours au moyen de forces que nous ne nous sommes pas données et selon des lois que nous n'avons pas posées (1). Ce mystère qui nous obsède, c'est la puissance de l'absolu qui vit en nous (*die Macht des Absoluten selbst*), et dont nous ne sommes « que des modifications ou des parcelles » (*nur Modificationen oder Bruchstücke*). Notre activité, notre sensibilité, notre intelligence, notre personnalité elle-même, c'est de lui que nous les avons reçues ; c'est « une dot » (*eine Mitgift*), dont nous ne pouvons user que dans certaines limites. On le voit, loin d'être la condition de notre personnalité, c'est au contraire ce caractère d'êtres contingents qui, sans cesse, vient entraver le libre développement de notre moi.

Mais qui pourrait supposer que ces entraves, auxquelles est soumis l'être fini, existent pour l'Être absolu ? Comment vouloir imposer au premier principe de toutes choses les conditions de développement indispensables à des êtres contingents, en qui tout naît et évolue ? Supposer que la personnalité de Dieu a besoin de se développer, comme la nôtre, par la résistance du non-moi, c'est tomber dans un anthropomorphisme naïf. Tout au contraire, au lieu de dire, avec beaucoup de philosophes modernes, que la personnalité est le privilège exclusif d'êtres finis, Lotze retourne la proposition pour poser, en termes presque identiques dans son *Microcosme* et dans sa *Philosophie de la religion*, la thèse suivante :

Microcosme, III, 576.

« La personnalité parfaite n'existe qu'en Dieu ; il n'a été accordé à tous les esprits finis qu'un pâle reflet de cette personnalité divine. »

Grundzüge der Religionsphilosophie, § 41.

« La personnalité parfaite n'est compatible qu'avec l'idée d'un être infini, et les êtres finis ne peuvent jamais qu'approcher de cet idéal de personnalité. »

Ainsi, s'il y a une personnalité véritable, c'est dans l'absolu qu'il faut la chercher ; car, seul, il existe par lui-même ; seul, il est à lui-même sa cause première et sa cause finale ; seul, il ne renferme pas

(1) *Microcosme*, III, p. 574.

ce « noyau obscur », cette « substance inconnue » que nous trouvons toujours au fond de nous-mêmes (1).

Réunissons maintenant cette notion de l'absolue personnalité aux résultats précédemment acquis. Nous savons que la substance infinie renferme en elle-même toutes les créatures finies et forme le lien qui unit toutes choses dans une sympathie universelle; nous savons qu'elle est la cause première du monde, la source du beau et du bien, et enfin, nous avons dû lui accorder la personnalité parfaite. Quel nom pouvons-nous donner à un être qui existe en soi (*für sich*) au suprême degré et qui, de plus, existe et agit dans tous les autres? Peut-on trouver une expression plus satisfaisante que l'antique définition de la théologie johannique, si riche dans sa simplicité :

« Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν »,

« Dieu est amour » (*Première Epître* de SAINT-JEAN, IV, 8).

Comme son prédécesseur Herbart, comme ses adversaires Hegel et Schelling, comme Kant, leur maître à tous, Lotze s'est manifestement souvenu ici, non seulement de la dogmatique chrétienne, mais aussi de la métaphysique platonicienne. Bien avant le christianisme, l'auteur du Phédon avait proclamé la bonté expansive de Dieu, de l'Être bon, non seulement en soi, mais encore vis-à-vis d'autrui, tandis que, dès le second et le troisième siècle, la métaphysique chrétienne crut devoir accentuer toujours plus les idées de la justice et de la colère divines (2).

C'est dans cette idée d'amour que viennent se réunir la notion abstraite de cause première et l'idée morale du Souverain Bien. C'est l'amour actif et agissant (*die lebendige Liebe*) qui se dévoile à l'intelli-

(1) *Microcosme*, III, 574-575. Bien avant Lotze, Schelling, dans sa dissertation de 1809 sur *L'essence de la liberté humaine*, avait, d'une façon différente, essayé de défendre l'immanence de Dieu et sa personnalité. Il est donc l'un des précurseurs du panthéisme. (Voir *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, dans les *Œuvres : Schellings philosophische Schriften*, vol. I, Landshut, 1809, p. 397, sq.)

(2) V. dans le *Banquet* le mythe de la naissance du Cosmos; cf. *République*, VI; *Phédon*, *passim*, et dans le *Timée* le passage classique : « Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενος οὐδέποτε ἔνεστι φθονός. »

gence de l'être fini, en lui laissant entrevoir un idéal du bien et du beau, en lui donnant la faculté d'évoluer pour s'en rapprocher toujours plus et des lois pour l'obliger à garder la bonne direction (*die Richtung nach seinem Zwecke*).

Nous autres, êtres finis, placés dans un monde dont notre intelligence ne peut pénétrer le plan, nous ne sommes jamais certains que les efforts de notre amour aboutiront au but que nous nous efforçons d'atteindre. Nous devons nous en rapporter à la voix de notre conscience, qui nous présente les lois générales nous indiquant la bonne voie dans les diverses circonstances de la vie. Mais pour l'être divin, pour l'auteur de cette voix qui parle en nous, il n'y a pas, de la même façon, « un bien en soi, placé en dehors de lui, comme loi à laquelle il serait obligé de se soumettre (1) ». Il est lui-même ce Bien en soi (*dies Gute an sich*), cette norme, cette loi (*diese Norm, dies Gesetz*).

Et c'est encore cette idée d'amour qui atténue, dans la mesure du possible, ce qu'il pouvait y avoir de choquant dans une thèse qui considère le moi humain comme une modification de la substance infinie et cependant comme un être relativement personnel.

Mieux qu'aucune autre notion, celle d'amour permet de concevoir, sinon d'expliquer entièrement, cette contradiction inévitable : un être fini et personnel existant en face d'une substance infinie qui vit et agit en lui. Car, seul, l'amour accomplit le miracle de vivre dans les autres et pour les autres, de s'unir à eux malgré les distances et de se dépouiller pour eux sans s'appauvrir : « *Gut aber ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkèit anderer will* » (2).

Une grave difficulté a souvent été soulevée contre la bonté divine. C'est celle de l'existence du mal et de la souffrance dans la nature et dans l'histoire. Lotze se déclare impuissant à la résoudre. « Personne, dit-il, n'a trouvé le mot de l'énigme, et je ne le connais pas non plus (3). »

On peut dire que le mal n'apparaît que dans les détails et qu'il disparaît au point de vue de l'ensemble. Triste consolation de répondre aux malheureux que leurs souffrances ne comptent pas au point de vue de l'harmonie de l'ensemble ! On justifie le mal comme moyen pédago-

(1) *Microcosme*, III, p. 608 et 609.

(2) *Microcosme*, III, p. 608.

(3) *Ibidem*, p. 604.

gique, mais on oublie les souffrances du règne animal, l'anéantissement incompréhensible d'innombrables parcelles de vie spirituelle, et on limite la Toute-Puissance de Dieu. Car toute éducation a recours aux châtiments, uniquement par ce qu'elle n'a pas d'autre moyen. Mieux vaut encore reconnaître que, là où nous constatons une contradiction insoluble entre la bonté de Dieu et sa Toute-Puissance, notre sagesse humaine est au bout de sa science et que nous ne comprenons pas la solution à laquelle nous croyons.

La bonté une fois accordée à Dieu, Lotze passe très rapidement sur les autres attributs traditionnels. Dans sa *Métaphysique*, il ne s'en préoccupe pas ; dans son *Microcosme* (1), il se contente de les indiquer ; et, dans son cours de Philosophie religieuse, il les énumère dans un but pédagogique, et il s'efforce surtout d'en montrer la valeur pratique. On sent que, pour lui, l'essentiel est de poser l'existence d'un Dieu personnel, d'un Dieu d'amour, et que les attributs purement métaphysiques n'ont, à ses yeux, qu'un intérêt secondaire.

Deux séries d'attributs, par lesquels on s'efforce de déterminer l'essence de Dieu, se rattachent aux arguments qui nous ont permis de poser son existence.

Comme cause et principe de tout ce qui est fini, Dieu aura les attributs métaphysiques de la *Toute-Puissance*, de l'*Eternité*, de la *Toute-Présence*. Le premier « dit au moins clairement que ce qui nous semble impossible n'est pas une limite pour Dieu ». Dieu est éternel et partout présent, cela indique qu'il ne dépend d'aucune des conditions que le temps et l'espace imposent aux être finis et, au point de vue pratique, que toujours et partout nous pouvons nous reposer sur lui (2).

Comme idéal du Beau et du Bien, Dieu aura les attributs moraux de la Sainteté, de la Justice et de la Sagesse. Ces notions ne sont, en réalité, que des faces diverses sous lesquelles peut nous apparaître l'idée du Souverain Bien (*das höchste Gut*), qui les implique toutes (3).

Lotze évite avec intention d'examiner dans quelle mesure ces différents attributs se limitent les uns les autres et de faire renaître les

(1) *Microcosme*, III, p. 559.

(2) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, §§ 30 et 31.

(3) *Microcosme*, III, 559.

querelles que ces problèmes ont soulevées jadis parmi les métaphysiciens et les théologiens. Ces discussions et le mystère qui plane toujours sur elles ont, à ses yeux, trop peu d'intérêt pratique(1).

Bien plus intéressante est l'étude des rapports de Dieu avec le monde et avec les lois auxquelles celui-ci est soumis.

Le plus souvent, en contemplant l'ordre du monde, on se représente « naïvement » (*arglos*) l'action divine comme soumise aux mêmes lois générales que tout ce qui vit et évolue. On considère les « vérités éternelles » comme antérieures ou supérieures à Dieu.

Cette manière de voir, adoptée par beaucoup de philosophes, n'est pas seulement contraire au caractère absolu et à la Toute-Puissance de Dieu ; elle n'est pas conforme à l'essence des vérités éternelles elles-mêmes.

En effet, par rapport à l'être fini isolé, une vérité, une loi peut exister avant de se manifester en lui ; la raison en est que cette vérité ou cette loi ont pu se manifester dans une série d'autres êtres qui lui obéissent. Mais au point de vue de l'absolu qui embrasse tout, l'ensemble des vérités ne peut exister comme puissance flottant dans le vide ; car des vérités *n'existent pas en soi*, elles sont *vraies* de quelque chose : « *denn Wahrheiten sind nicht, sondern gelten nur* ». Elles ne placent pas au-dessus des choses ou entre celles-ci. Aussi il ne peut y avoir un « royaume de vérités éternelles antérieures à Dieu ou indépendantes de lui » (2). Ces vérités ne peuvent pas non plus exister devant lui (*vor ihm*), pour lui tracer la voie à suivre (*als Richtschnur seines Wirkens*) (3). Elles ne sont pas créées par lui ; elles n'émanent pas de lui. Elles font partie de son essence même de toute éternité. Elles sont posées par le fait même qu'il existe. En les reconnaissant, Dieu ne fait que se conformer à sa propre nature. Il est impossible de séparer de l'essence divine aucune des perfections : vérité, bonté, justice, sainteté, par lesquelles l'idée de l'absolu devient complète (4). Il

(1) *Ibidem*.

(2) *Ein Reich ewiger Wahrheiten ausser Gott* (*Microcosme*, III, p. 599).

(3) *Ibidem*, p. 579. •

(4) *Microcosme*, III, p. 588.

faut que Dieu soit toujours semblable à lui-même et possède, de toute éternité, ce que notre pensée finie ne peut concevoir que *successivement* (1).

La création elle-même ne doit pas être conçue comme le produit d'un « travail créateur » ; la volonté divine *n'arrive* pas à un but par ses efforts ; elle *est* ce but : « *der göttliche Wille erarbeitet nicht den Erfolg, sondern IST dieser Erfolg* ».

Ce n'est qu'en abandonnant toute idée d'effort, et en identifiant la volonté divine et « l'accomplissement » (*göttliches Wollen und Vollbringen*), que nous arrivons à la notion d'un Créateur divin et aussi à celle de la « pénétration vivante de la créature par le Créateur » (*lebendige Durchdringung des Geschöpfes durch den Schöpfer*) (2).

Il en est des lois qui régissent l'univers comme des vérités éternelles : elles ne peuvent être conçues comme indépendantes de Dieu. Chaque fois qu'on a tenté de les séparer de la nature divine, ou bien on a limité arbitrairement la puissance souveraine de la cause première, ou bien on s'est engagé dans des contradictions irréductibles (3).

Soumettre Dieu à n'importe quelle loi de la nature indépendante de lui, ce serait reconnaître une norme au-dessus de lui, ce serait le rapprocher des créatures contingentes, ce serait, en un mot, porter atteinte à son caractère absolu (4).

Comme les vérités les plus élevées, les lois générales n'existent que par l'esprit universel ; elles ne se conçoivent pas antérieurement à lui ou en dehors de lui ; elles ne font qu'un avec lui, comme la bonté se confond avec l'essence divine.

Lois de la nature, vérités éternelles, principe spirituel de l'univers, substance infinie, cause première du monde, harmonie universelle, toutes ces notions viennent donc converger en une idée unique, l'idée de Dieu, et, au-dessus de toutes ces notions, plane l'idée d'amour qui s'identifie avec Dieu, et qui deviendra le principe directeur de toute la théologie de Lotze.

(1) *Microcosme*, III, p. 592.

(2) *Ibidem*.

(3) *Microcosme*, III, p. 580.

(4) *Ibidem*.

Seule, cette conception de l'amour vivant et agissant (*lebendige Liebe*) a pu donner à notre idée de Dieu l'unité nécessaire et nous présenter une image imparfaite de ce qui doit être l'essence pleine et entière de Dieu(*der volle und ganze Gott*).

CHAPITRE X

LA CONCEPTION MÉTAPHYSIQUE DE L'ÂME HUMAINE

(PSYCHOLOGIE)

EXISTENCE DE L'ÂME, SON UNITÉ, SA NATURE LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ L'IMMORTALITÉ CONDITIONNELLE LES FACULTÉS DE L'ÂME TENTATIVES DE LOCALISATION CÉRÉBRALE

« D'ores et déjà, la personnalité est immortelle... L'immortalité commence à l'heure de la vie où l'être l'a conquise, à l'heure où il *en est devenu digne*. C'est pendant la vie qu'a lieu cette conquête, et l'homme est *immortel avant que de mourir*. »

(ARMAND SABATIER, *Essai sur l'immortalité*, p. 249.)

Dans le système de Lotze, la science de l'âme est si intimement unie à la métaphysique qu'on a pu dire, non sans quelque raison, qu'elle se réduit à un simple chapitre de l'ontologie (1). Notre exposé serait donc incomplet si nous ne résumions pas la psychologie de notre philosophe, telle qu'elle découle des principes métaphysiques que nous avons étudiés.

(1) M. NATH, dans sa belle *Leçon d'Ouverture* du 26 novembre 1892, à l'Université de Haile-Wittemberg (p. 2).

Selon Lotze, comme selon Herbart, la psychologie ne doit pas précéder la métaphysique ; bien au contraire, elle reposera sur cette science. Telle est l'une des thèses auxquelles Lotze tenait le plus, et au sujet de laquelle il n'a pas varié, depuis sa première dissertation philosophique jusqu'à ses derniers articles. Selon lui, les études psychologiques ne doivent commencer que lorsque la nature de l'âme aura été déterminée. On se ferait gravement illusion en espérant qu'une étude approfondie des différents phénomènes psychiques pourra jamais nous faire connaître l'essence de l'âme humaine. Aussi le psychologue doit-il avoir recours à la métaphysique qui, seule, pourra lui fournir les principes dont il ne saurait se passer : c'est à l'ontologie qu'il empruntera la vraie notion de l'âme humaine.

En vain l'empirisme, dans son désir d'éviter toute hypothèse préconçue, refuse-t-il de mentionner l'âme au commencement de ses études et s'efforce-t-il de partir uniquement de sensations incontestables. Cette méthode est condamnée par l'expérience elle-même, au nom de laquelle on l'avait introduite en philosophie. « Jamais une simple sensation n'a lieu sans sujet ; de même qu'il n'est pas possible de parler d'un mouvement nu, en faisant abstraction de la masse dont il est le mouvement, de même on ne peut imaginer une sensation comme réelle, sans concevoir à la fois l'idée de celui qui l'éprouve ». Si la relation du sujet qui perçoit avec le phénomène perçu reste mystérieuse, ce n'est pas une raison pour en faire abstraction, « afin d'obtenir un point de départ en apparence plus commode pour la recherche, mais qui n'est pas garanti par l'expérience (1) ».

Pour établir l'existence de la monade-âme, Lotze part volontiers de la « croyance populaire » à la distinction de l'âme et du corps, conviction qu'il croit retrouver à la base de toutes les mythologies. Le fait que toutes les langues ont été amenées à former le mot « âme » a, pour lui, une importance significative (2). Nous retrouvons ici la tendance

(1) *Métaphysique* française, p. 495 ; allemande, p. 477.

(2) *Microcosme*, au commencement du *Livre II*, chapitre I. Cf. *Seele und Seelenleben*, dans le Dictionnaire de Wagner, vol. III, p. 145 ; *Psychologie médicale*, p. 9 ; *Métaphysique* de 1879, p. 473.

générale de notre métaphysicien à tenir grand compte des « désirs et des aspirations éternellement légitimes » (1) de l'âme humaine et son impatience de voir les résultats de la science se rapprocher des besoins les plus impérieux du sentiment (2).

A ces raisons générales viennent s'ajouter des motifs d'ordre scientifique. C'est d'abord l'unité de la conscience (*die Einheit des Bewusstseins*), qui est un *fait d'expérience* (*Thatsache der Erfahrung*), et que le matérialisme ne saurait éliminer arbitrairement sous prétexte que son origine est obscure (3). C'est sur ce point que Lotze fait porter tous les efforts de sa dialectique, car il sent bien que l'unité de la monade-âme est la thèse essentielle de toute psychologie spiritualiste. Suivons-le dans le détail de son argumentation.

Tout d'abord il n'est pas nécessaire d'admettre que, du commencement à la fin de notre vie, nous ayons *constamment* conscience de cette unité. Toute force dépend de certaines conditions spéciales et peut être entravée dans son action par des forces contraires; elle n'est pas annihilée pour cela. On ne peut même affirmer que, dans chaque acte de notre pensée ou dans chaque émotion de notre sensibilité, il y ait nécessairement une conscience réelle; « chacun de nous, au contraire, connaît l'abandon avec lequel nous nous enfonçons dans l'objet d'une perception et qui souvent nous fait oublier notre personnalité en présence de cet objet » (4). Mais cet oubli de nous-mêmes ne saurait devenir un argument contre l'unité de conscience. Comment savons-nous que, à un moment donné, nos représentations, nos émotions étaient vagues et inconscientes? Comment pouvons-nous dire que nous nous sommes *ressaisis* nous-mêmes (5)? « Si nous pouvons nous apercevoir que de tels cas ont eu lieu, cela suppose que nous réparons plus tard l'omission précédemment commise; nous reconnaissons que cette perception a existé en nous *comme notre*

(1) *Ewig berechtigte Wünsche und Strebungen, Ueber den Begriff der Schönheit*, fin du § IV.

(2) Impatience exprimée dès 1846 dans l'article : *Seele und Seelenleben*, fin du § 48.

(3) *Grundzüge der Psychologie*, § 62, *Métaphysique* de 1879, § 241, *allemande*, p. 477, *française*, p. 495.

(4) *Métaphysique* française, § 241, p. 495.

(5) Le mot n'est pas dans Lotze, mais il nous a paru rendre exactement sa pensée en français.

état (1). » Si nous sommes capables de reconnaître notre inconscience momentanée, c'est précisément parce que la conscience qui perçoit *actuellement* est celle qui a perçu précédemment. L'aveugle-né, qui n'a jamais vu la lumière, pourrait-il en avoir l'idée, s'il était réduit à ses propres forces ? Il est évident que nous ne pouvons être, vis-à-vis de l'unité de conscience, comme l'aveugle-né vis-à-vis de la lumière, mais seulement comme celui qui serait devenu aveugle après avoir connu la clarté du soleil. On ne peut avoir conscience de l'absence d'une chose que l'on ne connaît en aucune façon.

Ainsi l'objection du matérialisme devient, pour Lotze, une preuve de l'unité de notre conscience, unité qui nous apparaît désormais comme *un fait* confirmé par l'expérience interne (2).

D'autres arguments viennent encore confirmer cette démonstration. La possibilité de comparer deux idées, deux sensations, deux sentiments suppose l'unité absolument indivisible de l'être qui compare ; il faut que ce soit une seule et unique substance qui se représente *a*, puis *b*, et qui affirme ensuite que *a* est plus grand ou plus petit que *b*. « Ensuite les divers actes d'un tel rapprochement deviennent, à leur tour, des termes dont le rapport mutuel est signalé à la conscience par une nouvelle comparaison ; ainsi se construit en nous le monde entier de nos pensées, non comme simple existence simultanée ou comme succession d'idées diverses, mais partout pénétré de cette *action unitaire* qui, par les relations que nous établissons entre les divers termes, les ordonne et les maintient ensemble. C'est là ce que nous entendons par *l'unité de conscience* et ce que nous regardons comme un titre suffisant pour autoriser l'hypothèse d'une âme indivisible (3) ».

Cette substance active (*jenes aktive Element*), qui compare deux idées ou deux sensations et établit un lien entre des perceptions diverses, ne saurait être elle-même une pluralité (*ein Vielfaches*) (4).

(1) *Métaphysique* française, § 241, p. 495, allemande, p. 477. Cf. *Microcosme*, I, 174. *Psychologie médicale*, p. 15.

(2) *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1853, Compte-rendu d'un ouvrage de Pflüger sur les fonctions de la moëlle épinière ; cf. *Grundzüge der Religionsphilosophie*, p. 30.

(3) *Métaphysique* française, p. 496. Dans la troisième ligne nous avons remplacé les termes d'*action comparative* par *comparaison*.

(4) *Microcosme*, I, 185.

C'est une erreur grave du matérialisme que de vouloir « construire » cette unité de la conscience par analogie avec une résultante de plusieurs forces physiques. En disant qu'une multitude de forces psychiques peuvent produire l'unité de conscience, comme plusieurs forces physiques peuvent se combiner en une seule et même résultante, on interprète mal les faits constatés en mécanique. Cette science affirme seulement que deux ou plusieurs forces, agissant *sur un seul et même élément réel*, produisent *une résultante unique* qui, elle, ne flotte pas en l'air, mais n'existe que comme *état* de cet élément. Ainsi comprise, la prétendue analogie nous amène à des résultats tout opposés à ceux du matérialisme. Les forces psychiques multiples ne peuvent produire l'unité de la conscience que dans l'hypothèse d'un *élément unique*, auquel viendraient aboutir des impulsions multiples et qui, en vertu de sa nature même, serait apte à concentrer, dans sa conscience propre, toutes ces impulsions diverses (1). Il faudrait donc alors encore admettre, avec Leibniz, parmi les innombrables monades de même nature qui composent la créature vivante, une *monade centrale* privilégiée, qui, *prima inter pares*, grâce à sa nature propre ou à sa position favorable entre toutes, serait capable de déployer une vie spirituelle plus intense et de dominer toutes les autres. Elle serait alors précisément ce que nous nommons notre âme, le sujet de notre conscience.

Ainsi, par quelque côté que nous considérons le fait expérimental de l'unité de conscience, il nous amène fatalement à admettre ce que Lotze appelle « un support de notre vie intérieure ». Cette unité de conscience n'est possible que s'il existe « une âme particulière *une* » (*ein besonderes, einheitliches Seelending* ou encore *ein Seelenwesen*), qui seule peut donner un lien à la multitude infinie des phénomènes psychiques.

Quelle est maintenant la nature de cette monade-âme, dont Lotze s'est efforcé d'établir l'existence et l'unité ?

Conformément à sa théorie de la substance, notre philosophe repousse énergiquement la notion d'un être pur. Au lieu de substances rigides, éternellement semblables à elles-mêmes, il a admis des

(1) Voir le résumé de cette argumentation dans : *Grundzüge der Psychologie*, § 62 et l'exposé complet dans la *Métaphysique* française, § 242, p. 496-497. Cf. *Microcosme*, I, 176 sq.

êtres toujours mobiles, toujours soumis à des influences multiples du dehors et réagissant à leur tour, par des influences nouvelles, sur les êtres qui les entourent. Il en est de même pour l'âme humaine : on ne peut la concevoir comme une substance pure, sans attribut aucun. Elle est, par essence, capable d'agir et de réagir sur les autres êtres et de subir leurs influences diverses.

De cette propriété fondamentale dérivent toutes les autres. L'âme est susceptible de se modifier, puisqu'elle est sensible aux influences du dehors. Alors même que toutes les transformations des choses extérieures ne seraient que des illusions, l'être qui éprouve ces illusions perpétuelles se modifierait encore, car on ne peut prétendre que l'âme se fait illusion sur son illusion, et ainsi de suite sans s'arrêter (1).

L'unité de l'âme (*Seeleneinheit*) et son *indivisibilité* (*Untheilbarkeit*) ne sont que la conséquence de l'unité de conscience, sur laquelle nous avons longuement insisté : « ce qui m'importait, dit Lotze, ce n'était pas tant la *substantialité* de l'âme que son *unité*, et je voulais maintenir vivante la pensée que l'agir et le pâtir ne peuvent, au sens propre, appartenir à une *pluralité*, mais seulement à une *unité indivisible* » (2).

Pour Lotze, l'âme est avant tout un être suprasensible, immatériel ; elle n'a rien de commun avec l'étendue ; on ne saurait la désigner comme un point dans l'espace, (3) car elle est absolument indépendante de ce qu'on appelle l'espace ; c'est « un être caractérisé uniquement par la nature de son activité » (*nur durch die Natur seiner Thätigkeit charakterisirt*) (4), une force toujours active et toujours sensible, parcelle infinitésimale de l'esprit qui pénètre toutes choses (4).

Quant à déterminer d'une façon plus précise l'essence métaphysique de l'âme, notre auteur ne l'a pas tenté. Il parle souvent de l'existence et de la nature de l'âme humaine ; mais, le plus souvent, c'est pour critiquer longuement les théories de ses prédécesseurs. Il montre ce que l'âme n'est pas et ne peut pas être, il indique les difficultés du problème, mais sans arriver à une solution positive.

(1) *Psychologie médicale*, p. 154.

(2) *Métaphysique française*, § 243, p. 500 ; cf. *Microcosme*, I, p. 178.

(3) *Métaphysique* de 1879, § 277. *Nun ist es allerdings nicht richtig, die Seele unter dem Bilde eines Punktes vorzustellen*. Cf. *Métaphysique française*, p. 547.

(4) *Métaphysique* de 1879, § 277.

C'est que la méthode générale de notre métaphysicien le poussait à étudier plutôt *l'action* de l'âme que son *essence*. Quand on connaît les manifestations vivantes de l'âme active et agissante, ses sentiments multiples, ses aspirations infinies, on n'a pas besoin, selon lui, de se mettre encore à la recherche d'une substance indéterminée, à laquelle toutes ces manifestations viendraient se rattacher. De même qu'on a dit que le meilleur moyen de prouver le mouvement est encore de se mettre en marche, de même le meilleur moyen de connaître l'âme humaine est de la voir à l'œuvre, de la sentir agir et pâtir : « Celui qui serait disposé, écrit Lotze, à me donner raison dans ces discussions ontologiques, doit trouver tout à fait incompréhensible qu'on puisse demander quelle est l'essence d'un être, et la chercher en quelque chose d'autre que *dans ce que cet être est et fait* ; qu'on puisse demander ce que c'est que son existence, puis chercher cela encore ailleurs que dans ses tendances et ses actions ; que, par conséquent, on puisse croire ne pas encore connaître l'âme, quand on connaît tous ses actes, mais malheureusement pas encore la « sphère élastique » (*die elastische Kugel*) à laquelle, d'après la comparaison de Kant, seraient attachés les actes qui constituent sa nature ; qu'enfin on ne puisse trouver la vivante réalité de l'âme dans ses actions, dans ses idées, ses sentiments et ses aspirations, mais qu'on veuille la chercher dans une existence sans nom, à laquelle ces manifestations concrètes participeraient d'une manière à jamais inexplicable... Toute âme est ce pour quoi elle se donne : une unité qui vit en certaines idées, certains sentiments, certaines tendances » (1).

Si l'âme humaine était seule au monde, il serait « oiseux » d'aller plus loin et de se demander comment sont possibles sa réalité et son indépendance ; car Lotze, nous l'avons vu, a renoncé à nous apprendre « comment les choses sont faites » ; mais l'âme est en communication constante avec le monde extérieur ; « elle s'y comporte comme un centre — relativement indépendant — d'actions centripètes et centrifuges ».

Malgré sa réserve systématique, notre auteur est donc amené à se demander comment ont commencé les rapports de l'âme avec le monde

(1) *Métaphysique française*, p. 504-505 ; *allemande*, p. 485-486.

extérieur, ce qu'ils sont actuellement et quand ils cesseront ; en d'autres termes, il pose la question de la naissance, de la liberté et de la durée de l'âme humaine.

Comment la puissance créatrice de l'esprit universel produit-elle un être capable d'agir, de pâtir, de se modifier d'après des lois générales, un être doué de pensée, de sentiment et de volonté, un être qui puisse se séparer assez du principe qui embrasse tout pour se poser en quelque sorte en face de lui et acquérir une indépendance relative ? Sans vouloir donner une solution complète de ce problème, Lotze a recours à sa conception générale du Dieu immanent. Par un acte de « génération intérieure » (*innerliche Erzeugung*) (1), l'Absolu produit un nombre indéfini d'êtres finis et distincts de lui, destinés eux-mêmes à donner naissance à d'autres êtres semblables à eux.

La vie psychique, lorsqu'elle naît sous nos yeux, se développe toujours en harmonie avec l'évolution physique de l'organisme. Si quelqu'un réussissait jamais à observer le premier développement de l'âme, comme on peut suivre, grâce au microscope, l'évolution physique du germe, il n'assisterait pas à une naissance instantanée ; il verrait apparaître, *peu à peu* et *non soudain*, de faibles traces de vie psychique ; ces signes, à peine perceptibles au début, deviendraient de plus en plus nombreux, mais jamais l'observateur ne constaterait l'intervention soudaine d'une puissance étrangère à l'action et à la réaction des éléments en présence : il aurait sous les yeux la totalité des faits par lesquels on se croit autorisé à considérer la vie psychique comme un effet accessoire de la formation organique et de l'évolution physique des êtres organisés (2).

Tous ces faits, Lotze les reconnaît. Mais il n'en combat pas moins la solution des matérialistes. « À la rigueur, dit-il, on pourrait considérer tous les phénomènes observables ici comme des produits de la coopération des éléments physiques » ; mais l'unité de la conscience, qu'il a démontrée précédemment avec tant d'ampleur, ne peut être, sans un sujet déterminé, « la simple résultante des actes d'une pluralité, et ce sujet ne peut être engendré par ces actes ».

(1) *Métaphysique* de 1879, § 246, p. 488.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 246, allemande, p. 490, française, p. 509.

D'où vient-il alors, ce sujet, s'il ne peut être la résultante de toutes les petites âmes élémentaires des monades qui composent l'être vivant ? Ce n'est pas de rien que l'âme humaine est créée ou que le Créateur la fait naître ; non, conformément à l'idée que Lotze se fait de Dieu, elle est un reflet de l'absolu, « qui la laisse émaner de lui-même, de son propre être réel » (*aus sich selbst, aus seinem eignen realen Wesen*). Car, nous l'avons vu, on ne doit pas situer cet absolu dans une région lointaine de l'espace ; il n'est pas séparé du monde de ses créatures, « de telle sorte que son influence aurait à parcourir une distance et un chemin pour arriver aux choses ; omniprésente en chaque point, son indivisible unité remplirait aussi cet espace (1) ». Et, comme celui-ci n'a pas de réalité objective, selon Lotze, notre imagination n'aurait aucune raison de supposer, entre le principe de toutes choses et l'être fini, « un abîme qui ne pourrait être comblé qu'au moyen de merveilles pérégrinations (2) ».

L'absolu de Lotze ne détermine pas seulement la plus infime réaction de deux atomes mis en présence l'un de l'autre ; il agit partout où se forme un germe organique quelconque, et c'est à lui qu'il faut avoir recours pour tenter d'expliquer, dans la mesure du possible, le mystère de la naissance d'un être vivant, doué d'une âme. Cette présence ne doit pas être conçue comme un simple souffle organisateur, analogue à cet éther subtil et sans forme, auquel des esprits aventureux prêtent des vertus merveilleuses. Non ; l'absolu, présent partout, « avec toute la richesse interne de sa nature », s'associe, d'après les lois qu'il s'impose lui-même, à toutes les combinaisons d'éléments, qui ne sont elles-mêmes que les effets de son action permanente. Partout il se borne à tirer les conclusions qui, en chaque point de l'univers, devaient découler des prémisses qu'il a lui-même posées ; ainsi il communique à chaque organisme l'âme qui lui convient, « et il n'est nécessaire ni d'inventer un moyen, ni de prendre des précautions pour assurer le juste choix qui devrait garantir à chaque germe animal *l'animation* (nous dirions en France la *vie psychique*) convenable à son espèce (3) ».

(1) *Métaphysique française*, § 246, p. 507.

(2) *Ibidem*.

(3) *Métaphysique française*, § 246, p. 508.

Si l'action de l'absolu ne *commence* pas à un moment donné, il n'y a plus lieu de vouloir déterminer l'époque à laquelle l'âme vient s'ajouter au développement purement physique de l'être. Cette action se manifeste dans le premier développement du germe et rien n'empêche de considérer aussi la formation de l'âme comme le résultat d'une évolution pendant laquelle l'absolu *façonne* peu à peu cette vie psychique qu'il a fait naître (1).

Ainsi, depuis le premier tressaillement de vie jusqu'au plein épanouissement de la vie psychique, il n'y a pas de saut, mais seulement un développement ininterrompu. Qu'on ne formule pas l'objection de l'unité et de l'identité de la substance ! Pour Lotze, l'âme n'est pas substance et unité *avant* de se manifester comme telle : « elle *devient* substance et unité dès qu'elle se manifeste comme telle et elle *est* substance et unité, dans la mesure où elle le fait : « *sie [die Seele] ist Substanz und Einheit, so bald und in dem Masse, als sie sich als solche gelten macht.* »

Dès lors, si les manifestations diverses de l'âme augmentent peu à peu d'intensité, Lotze est disposé à admettre, dans la substantialité et l'intensité de son unité, d'innombrables degrés divers, qu'elle parcourt *successivement* dans sa première formation, et dont peut-être elle ne saurait atteindre le dernier et le plus élevé durant toute son existence terrestre et supra-terrestre » (2).

Nous arrivons donc, en psychologie, exactement aux mêmes conclusions qu'en métaphysique. Tout dans l'univers n'est qu'évolution et transformation constantes. C'est graduellement, progressivement que doit naître la vie psychique. De l'inconscience à la conscience, de la matière dite inorganique à la nature organique, il n'y a qu'une évolution continue, sans création nouvelle, la monade initiale contenant déjà la faculté d'arriver à sa perfection dernière.

Quelle est la place de la liberté humaine dans une telle conception du monde ?

On devine qu'elle ne peut être que fort restreinte. Lotze a eu conscience de la difficulté, et, s'il ne lui a pas consacré d'étude spéciale, il

(1) *Dieses sein Erzeugniss weiter gestaltet*, *Métaphysique* de 1879, p. 489.

(2) *Métaphysique* française, p. 508.

n'a ni pu, ni voulu l'éviter toujours dans ses ouvrages. Elle se présente à lui surtout quand il s'occupe de philosophie religieuse. Car, parmi les notions qui ont pour nous le plus de valeur pratique, celle de la liberté humaine et de la responsabilité morale sont au premier rang.

Selon Lotze, aucune conception « mécaniste » du monde n'a jamais pu satisfaire la conscience morale, qui se révolte à l'idée que des esprits doués de personnalité et de volonté seraient réduits au rôle de simples spectateurs des événements ou d'instruments passifs, livrés à des forces extérieures (1). Notre sentiment moral (*das ethische Gefühl*), auquel Lotze accorde, nous l'avons constaté, une grande place dans sa métaphysique, réclame, au contraire, d'une façon quelquefois vague et obscure, mais toujours impérieuse, la possibilité, pour chaque être moral, d'agir, dans une certaine mesure, sur les événements extérieurs : et c'est précisément par cette liberté d'action que l'être moral doit se distinguer des êtres inférieurs, dépendant comme lui de la substance qui embrasse tout.

Cette liberté, si restreinte qu'elle soit, est la *conditio sine qua non* de la légitimité des *lois morales* ; car, sans la possibilité d'une libre détermination, le caractère impératif et obligatoire de ces lois n'aurait aucun sens.

Cette conviction est, pour Lotze, la base fondamentale (*der fundamentale Punkt*), sur laquelle reposent les grands principes de notre vie morale et religieuse. Celui qui ne la partage pas n'éprouve pas le besoin de s'occuper des graves problèmes de la morale et de la philosophie religieuse.

La croyance à la liberté ne peut être l'objet d'une démonstration « théorique », c'est-à-dire rationnelle ; elle repose sur le fait interne du remords (2), qu'on ne peut expliquer que par la conviction qu'il eût été possible d'agir autrement qu'on ne l'a fait. Un homme qui ne croirait plus au libre arbitre, s'il était logique, ne connaîtrait plus le remords.

Selon notre philosophe, la notion de la liberté est l'une des premières idées qui apparaisse dans l'histoire de la civilisation humaine ; de toutes les notions morales ou religieuses, c'est la plus naturelle à

(1) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 58, 2^e édition, p. 63.

(2) *Reue und Selbstverurtheilung*, repentir et condamnation de soi-même (*Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 60, p. 64).

l'homme. C'est seulement lorsque la science eut découvert la loi de causalité qui gouverne les phénomènes sensibles, que la liberté parut être une exception étrange à l'enchaînement logique et nécessaire des causes et des effets.

Mais cet enchaînement, tel que Lotze le conçoit, n'empêche pas d'admettre, dans une certaine mesure, l'existence de la liberté humaine. Sans doute, tout ce que nous nous représentons comme *effet* (*Wirkung*) exige, par cela même, une *cause*, mais la question est précisément de savoir si nous avons le droit de considérer tout événement (*Ereigniss*) comme un effet dans ce sens spécial (*als Wirkung in diesem Sinne*) (1). Le fait que la chaîne des causes et des effets ne peut avoir de fin nous prouve précisément que nous n'avons pas ce droit, car elle nous conduit nécessairement à reconnaître l'existence d'un être primitif et d'un mouvement initial (*Ein ursprüngliches Sein und eine ursprüngliche Bewegung*). Cette cause première, dont on est contraint d'affirmer l'existence, est en dehors de la chaîne que l'on suppose (2).

La loi des causes et des effets n'oblige pas du tout à affirmer que chaque partie de la réalité finie (*jeder Theil der endlichen Wirklichkeit*) a sa cause dans ce monde fini ; elle signifie seulement que tout élément, une fois introduit dans ce monde réel, continue à agir selon cette loi (*dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandtheil nach diesem Gesetze weiter wirkt*). « Si, d'ordinaire, nous nous contentons de dire que tout effet a une cause, nous devrions insister beaucoup plus sur l'autre face de la même thèse en affirmant que toute cause a inmanquablement son effet (3) ».

D'après cette conception, le monde est comparable à un tourbillon (*einem Wirbel*), vers lequel convergent de toutes parts des courants nouveaux, qu'il n'attire pas et qu'il ne produit pas lui-même (4) ; mais, une fois qu'un courant est entré dans le monde de la réalité, il est obligé, bon gré mal gré, de prendre part au mouvement général.

Nous avons une image de ce qui se passe autour de nous dans les rapports de notre propre âme avec les membres qui lui servent d'ins-

(1) *Microcosme*, I, 3^e éd., p. 292.

(2) *Microcosme*, I, fin du livre II^e.

(3) *Microcosme*, I, p. 291.

(4) *Nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt.*

truments. L'âme produit en elle-même une multitude de résolutions et d'impulsions capables de devenir le point initial de mouvements futurs⁽¹⁾. Aucune de ces déterminations n'a besoin d'être amenée ou déterminée par des événements de la vie corporelle sur laquelle elle réagira. Mais, au moment où elle passe dans le domaine sensible, chacune d'entre elles se subordonne aux lois propres de la vie et produit exactement la quantité de mouvement ou de force que ces lois lui permettent de produire.

Le cours du monde est susceptible d'avoir, à chaque moment donné, une infinité de commencements (*unzählige Anfänge*), dont l'origine n'est pas contenue en lui-même (*deren Ursprung nicht in ihm selbst enthalten ist*). « Il nous est impossible de déterminer *a priori* où se trouvent de tels commencements. Mais, lorsque l'expérience vient nous convaincre que tout événement du monde extérieur est un effet qui a sa cause dans des faits antérieurs, il nous reste la possibilité d'admettre que le cercle de la vie intérieure spirituelle ne forme pas *la chaîne rigide d'un mécanisme nécessaire*, mais qu'il y a en elle non seulement *une liberté illimitée de la volonté*, mais aussi *une puissance limitée de produire, sans condition, un commencement nouveau*. » (*Neben unbeschränkter Freiheit des Wollens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfangens gegeben sei* ⁽²⁾).

La liberté humaine se réduit donc, pour Lotze, à la possibilité de se déterminer, à certains moments donnés, dans un sens ou dans l'autre, de créer, en quelque sorte, une impulsion nouvelle, une parcelle de mouvement.

La volonté est une force, elle aussi, et cette force, dont nous avons conscience, doit avoir ses effets comme n'importe quelle force physique. Si nous saisissons bien la pensée de Lotze, il faut concevoir cette force de la volonté libre par analogie avec la force primordiale à laquelle nous ramène nécessairement la chaîne des causes et des effets. L'action volontaire est aussi une force d'un ordre supérieur, qui pénètre dans l'enchaînement des causes et des effets. Une fois introduite dans la réalité sensible, cette force continue à agir conformément aux lois qui gouvernent cette réalité. L'impulsion initiale étant donnée,

(1) *Anfangspunkte künftiger Bewegungen*.

(2) *Microcosme*, I, fin du livre II^e.

l'être moral est obligé, comme l'être physique, de suivre l'impulsion reçue; il est entraîné dans le tourbillon où il s'est volontairement lancé.

La possibilité de cette détermination initiale échappe à toute démonstration scientifique, puisqu'elle est d'un autre ordre que les phénomènes sensibles. Il doit suffire au critique de savoir que la liberté, « postulée » par la conscience morale, n'est pas en contradiction avec les lois de la nature bien comprises. En d'autres termes, la science se contente d'admettre la possibilité de la liberté; elle ne la nie pas, elle lui laisse une porte ouverte, mais elle est impuissante à la démontrer. Nous devons y croire en vertu d'une *nécessité morale*.

Ainsi, admettre la liberté sera, en dernière analyse, un acte de foi, le résultat d'une libre détermination (*die Sache eines Entschlusses*) et non le terme d'une démonstration scientifique (*einer theoretischen Beweisführung*) (1).

Quant au problème de la durée de l'âme humaine, Lotze a toujours été très réservé sur ce point.

On sent chez lui le désir de maintenir l'immortalité de l'âme une fois née, quoique l'idée d'une « simple continuation de l'existence (*eine blosse Fortdauer*) » satisfasse bien incomplètement ses aspirations, tant que le mode d'existence reste indéterminé. Il qualifie d'étrange et d'in vraisemblable la conception d'une préexistence avant cette vie terrestre. L'ordre de l'univers, la formation de notre monde, la genèse et la durée de chaque chose, comme aussi la naissance de l'âme humaine, il a remis tout cela « complètement et sans réserve » entre les mains de l'Être un et infini. Toutes choses existent en vue de l'ensemble: voilà ce que nous pouvons affirmer avec quelque certitude. D'après ce principe, toute créature, dont la durée importe à la destinée du monde, continuera d'exister. Tout ce qui n'a rempli qu'un rôle intermédiaire « dans une phase passagère du cours des choses » devra disparaître. Mais quel est l'homme qui pourrait se vanter de connaître les mérites qui peuvent donner à tels ou tels êtres des droits à l'immortalité, ou les imperfections qui la feront refuser à d'autres (2) ?

(1) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 62, p. 68.

(2) *Métaphysique* de 1879, fin du § 245, *Grundzüge der Psychologie*, § 81, 4^e édition, p. 74. *Grundzüge der Metaphysik*, § 26, cf. *Streitschriften*, p. 14. *Microcosme*, I, 438, sq.

Comme toute la psychologie de Lotze, sa théorie des *facultés de l'âme* est en rapports étroits avec sa métaphysique. Aux facultés généralement admises (1), notre philosophe en ajoute une autre : la faculté de percevoir dans l'espace, ou, plus exactement, puisque l'espace n'a pas de réalité objective, la faculté de percevoir les choses comme si elles étaient situées dans un espace (*räumlich wahrzunehmen*) (2). Comme les trois autres facultés fondamentales de penser, d'aimer et de vouloir, celle-ci est *primitive*, c'est-à-dire antérieure à l'expérience. En face de ces quatre facultés primordiales, nous avons des facultés « acquises », telles que l'imagination, la mémoire, issues de l'action et de la réaction réciproques des facultés primitives. Ces facultés multiples ne compromettent pas l'unité de l'âme. Elles ne sont que des manifestations diverses d'une âme unique (3). Car nous savons que l'âme n'existe pas tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre de ses facultés : toute entière, elle tend à agir et à se manifester perpétuellement au dehors, sans s'épuiser jamais dans ses manifestations multiples.

Faut-il essayer de *localiser* ces différentes facultés ?

Lotze a toujours éprouvé une vive antipathie pour les tentatives de localisation cérébrale faites par les matérialistes de son temps. C'est, dit-il dès 1852, « une hypothèse sans fondement aucun », de supposer que les différentes facultés de l'âme ont leur siège dans une partie déterminée du cerveau. Une telle hypothèse ne tient pas compte, selon lui, de l'union et de la coopération des différentes facultés dans presque tous les actes de la vie psychique. Tout ce qu'il crut longtemps pouvoir affirmer avec quelque certitude, c'est que la monade-âme doit avoir son siège dans le cerveau. Et, puisque la masse entière du cerveau, avec ses deux hémisphères, ne peut guère être considérée comme le siège de l'âme, Lotze chercha d'abord celui-ci dans la substance sans fibres qui entoure le *pont de Varole* (5). Quoiqu'il ait fallu

(1) Lotze se sépare ici de la psychologie de Herbart, qui avait essayé de ramener toutes les facultés de l'âme à des *représentations* (*Vorstellungen*), comme Condillac les avait expliquées par des *sensations*.

(2) *Métaphysique* de 1879, § 278, p. 536.

(3) *Microcosme*, I, p. 194, sq. *Medizinische Psychologie*, p. 149 sq.

(4) *Eine völlig unbegründete Annahme* (*Allgemeine Pathologie und Therapie*, p. 70.)

(5) *Medizinische Psychologie*, p. 573.

renoncer — Lotze le constate expressément (1) — à découvrir un point où tous les nerfs viendraient aboutir, l'auteur de la *Psychologie médicale* affirmait encore que l'âme a son siège dans un parenchyme sans forme déterminée, de telle sorte que les nerfs dussent toujours aboutir à une certaine distance de la monade centrale.

Notre philosophe n'a reproduit ces hypothèses ni dans son *Microcosme*, ni dans sa *Métaphysique*. Pour expliquer les rapports de l'âme avec les nerfs, il semble avoir eu de plus en plus recours au principe supérieur qui dirige toute sa philosophie. Les actions et les réactions réciproques de l'âme et du corps deviennent alors, comme toutes les autres, des modifications de l'esprit universel, et l'hypothèse de 1852 tombe d'elle-même, inutile et embarrassante.

Ainsi, les deux idées capitales de la métaphysique de Lotze, celle de l'action et de la réaction des monades entre elles et celle de la Toute-Présence de l'Esprit universel traversent et déterminent toute sa psychologie comme elles ont inspiré toute sa métaphysique.

(1) *Medizinische Psychologie*, p. 116. En 1853 Lotze écrit dans les *Annales savantes de Göttingue* : « Die Hoffnung eine Stelle zu finden, wo alle Nerven sich sammeln, hat fehlgeschlagen » (*Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1853, p. 1737.)

CHAPITRE XI

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ISSUE DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LOTZE

MÉTHODE THÉOLOGIQUE. ESSENCE DE LA RELIGION LE SOUVERAIN BIEN ET LE ROYAUME DE DIEU LES MIRACLES. LES DOGMES SOTÉRIOLOGIE ET ESCHATOLOGIE

« In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

(Devise de Lotze, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 92, 2^e édition, p. 95).

La métaphysique de Lotze a exercé au moins autant d'influence sur la théologie allemande que sur la philosophie en général. Par l'intermédiaire de Ritschl, le collègue et l'ami de Lotze à Göttingue, elle est devenue le point de départ d'une théologie nouvelle, bientôt adoptée par une élite de penseurs, dont les aspirations religieuses n'avaient pu être satisfaites, ni par l'ancienne orthodoxie, ni par le rationalisme du dix-neuvième siècle.

C'est qu'en Allemagne, bien plus encore qu'en France ou en Angleterre, la théologie protestante a toujours subi l'influence de la métaphysique. Chaque fois qu'un système nouveau s'élevait sur les ruines des constructions précédentes, le contre-coup se faisait sentir en théologie : à la critique de Kant a succédé une théologie négative ; Fichte, Schelling, Hegel ont tour à tour inspiré des écoles mystique, historique ou panthéiste.

Il ne pouvait en être autrement de la philosophie de Lotze.

Il est facile de voir combien les thèses essentielles du *Microcosme* et de la *Métaphysique* devaient renouveler l'ancienne théologie allemande. Depuis la méthode générale jusqu'aux détails de la psychologie, tout devait contribuer à briser les anciens cadres de la dogmatique traditionnelle. C'est ce qui arriva en peu d'années. Malgré l'opposition systématique de l'orthodoxie, d'une part, de l'école libérale, de l'autre, les principes de Lotze et de Ritschl réussirent à se frayer une voie entre les deux partis qui se combattaient depuis tant d'années. Entraînée par un maître éminent, la jeune école eut bientôt des représentants enthousiastes dans presque toutes les universités allemandes, où elle exerce, depuis plus de vingt ans, une influence prépondérante sur le développement de la philosophie religieuse.

C'est d'abord la méthode philosophique de Lotze qui devait fatalement exercer une influence décisive sur celle des théologiens allemands. En indiquant, d'une façon nette et précise, qu'il faut avant tout étudier les choses dans leurs rapports avec nous, Lotze montrait une voie nouvelle à la dogmatique allemande. Au lieu de vous lancer à perte de vue dans des discussions stériles sur la nature de Dieu, les attributs métaphysiques du Christ, les mystères de la Trinité, étudiez donc ce que notre Père Céleste, le Christ Rédempteur, l'Esprit-Saint sont *pour nous* et comment ils agissent dans le monde et sur l'esprit de l'homme : voilà ce que Lotze ne cessait de répéter aux nombreux théologiens qui se sentaient attirés par la hauteur de ses vues et l'aménité de son caractère.

Conformément à la méthode générale de Lotze, ces vues essentiellement pratiques vont pénétrer dans toute la philosophie religieuse de notre auteur. Le jugement de valeur (*Werthurtheil*), qui avait apparu discrètement en métaphysique, va jouer un rôle prépondérant en théologie. Au lieu de rechercher quelle est la vérité objective de tel ou tel dogme, on se demandera dans quelle mesure il peut satisfaire notre sentiment religieux. Et ce qu'il y a de plus caractéristique, c'est que cette *valeur religieuse* des choses ou des idées prendra peu à peu, dans la théologie de Lotze, et surtout dans la dogmatique de ses successeurs, la place de raisonnements scientifiques. Elle deviendra une raison décisive *pro* ou *contra*. Et, comme pour se consoler de n'avoir pu faire des objets de leur foi le terme d'une démonstration scientifi-

que, les théologiens allemands de l'école moderne vont proclamer que le nouveau terrain sur lequel ils se placent est infiniment plus solide que l'ancien.

Chaque fois qu'il touche aux questions religieuses, Lotze insiste sur le fait que le christianisme repose avant tout sur des données historiques et non sur un ensemble de doctrines (1). D'accord avec son ami Ritschl, il proclame, dès 1864 (2), que le salut ne dépend pas des croyances métaphysiques ou dogmatiques. Dans une belle page sur les origines du christianisme, il montre combien était simple la doctrine des premiers chrétiens (3); par un contraste frappant avec la plupart des cosmogonies antiques, la religion chrétienne était dégagée de tous les problèmes sur l'origine, les rapports et la signification des différentes parties de l'univers. Plaçant l'idée du *Royaume de Dieu* au centre de son enseignement, l'Évangile considère l'histoire entière comme une préparation à ce royaume et voit dans la nature inorganique, avec ses lois rigides, un moyen dont Dieu se sert pour réaliser son règne sur la terre. Quant aux problèmes relatifs aux rapports de Dieu avec l'homme, problèmes qui avaient tant excité la curiosité des philosophes anciens, l'Évangile primitif se contentait d'images ou de comparaisons familières. Il semblait ainsi «révéler» moins que la philosophie ancienne n'avait découvert avant lui; mais, en insistant sur l'amour divin, qui a créé le monde en vue de la félicité suprême et remplacé la justice pure par la miséricorde, il mettait en pleine lumière l'idée centrale de toute vraie religion. Par là il apportait dans le monde un ferment de vie nouvelle (4), sans borner l'horizon par une dogmatique étroite et rigide.

Ce n'est que plus tard que le christianisme, dans sa lutte avec la civilisation antique, s'efforça de formuler sa foi par des thèses dogmatiques; il espérait imposer à ses partisans un ensemble de formules ou

(1) *Microcosme*, 1^{re} édition, III, p. 148.

(2) Par conséquent dix ans avant la publication du grand ouvrage de RITSCHL : *Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-1874).

(3) *Der lehrhafte Inhalt*, den das Christenthum ursprünglich enthielt, war *nicht mannigfach*. (*Microcosme*, 3^e édition, III, p. 149.)

(4) Lotze paraît oublier un peu ici les résultats auxquels était arrivé Platon.

de dogmes capable de convaincre les savants et les philosophes. Illusion naïve et fatale ! En se combinant avec la cosmogonie et avec la morale païennes, le christianisme remplaçait la richesse infinie de l'εὐαγγέλιον primitif, la prédication vivante du Royaume de Dieu, par des doctrines et par des formules arrêtées, dont un grand nombre étaient aussi stériles pour la vie pratique que celles de la morale ancienne ; il offrait ainsi à ses adversaires une ligne de bataille facile à attaquer. L'histoire de l'Église a prouvé combien on eut tort de donner à des dogmes, toujours exposés à la discussion, la place centrale dans la religion. A travers tout le Moyen âge, l'Église a vainement essayé de démontrer le caractère rationnel de ces dogmes. La théologie protestante, remplaçant l'autorité de l'Église par celle de la Bible, n'a pas été plus heureuse. Elle a conduit à une scolastique aussi stérile que celle du Moyen âge. Et les tentatives modernes (*Schelling*), pour reconstruire l'ancien édifice dogmatique et prouver scientifiquement le caractère rationnel des dogmes, n'ont abouti qu'à une grande catastrophe, à une dissolution (*Zersetzung*) de ces dogmes et au découragement d'une génération entière.

Au lieu de faire d'inutiles efforts pour prouver le caractère rationnel du christianisme, il fallait revenir aux grands faits chrétiens et abandonner une méthode apologétique qui consistait à vouloir démontrer la vérité chrétienne par des raisonnements analogues à ceux des philosophies païennes.

Après avoir ainsi cherché à ramener ses contemporains de la spéculation transcendente à des considérations plus pratiques et à l'histoire du christianisme primitif, Lotze ajoutait volontiers : « Quand vous aurez étudié les rapports de Dieu avec nous, c'est-à-dire l'influence de l'esprit divin au dedans de nous-mêmes, tirez de vos prémisses des conclusions pratiques, c'est-à-dire morales ; ce qui importe, c'est la façon dont nous répondrons par nos actes à ce que Dieu est pour nous, à ce qu'il a fait en notre faveur. La vie morale et religieuse est la vraie base de la religion ». La morale devient donc pour Lotze la partie essentielle de la religion, comme elle était le point de départ de sa métaphysique. Toute vérité *religieuse* doit être un *bien moral* (*ein sittliches Gut*) et non un moyen d'occuper une vaine curiosité (1).

(1) *Microcosme*, III, L. IX, ch. IV, p. 546. Cf. la conclusion déjà citée de la *Métaphysique* de 1841.

Dès lors, la théologie allemande va prendre une direction essentiellement pratique. L'ancienne conception du salut par l'orthodoxie, c'est-à-dire par la croyance à certains dogmes de l'Église, sera définitivement refoulée. La possibilité d'être sauvé indépendamment des croyances dogmatiques sera de plus en plus proclamée. Les œuvres vont reconquérir, dans la dogmatique allemande, l'importance qui leur revient. Lotze l'a affirmé de la façon la plus catégorique : l'homme doit se rendre digne d'être immortel ; il doit *mériter* son salut (1). Ce qu'on a appelé le « *moralisme* » de la nouvelle théologie a ses racines dans la philosophie religieuse de notre métaphysicien.

Non moins importante, au point de vue de la méthode théologique, est l'énergie avec laquelle Lotze revendique les droits du sentiment et la nécessité de considérer l'*expérience interne* comme une source d'informations aussi précieuse que l'observation par les sens. « Il nous reste la conviction, dit-il après avoir opposé la foi et la science, que toute notre connaissance ne provient pas de l'expérience dont les organes sont les sens, mais qu'il y a aussi des *états intérieurs*, qui peuvent être utilisés pour arriver à la vérité (2). » Cette source de connaissance, dont la philosophie est obligée de reconnaître la légitimité, devient, selon Lotze, la base principale de la théologie : « *Nicht ausschliesslich aber hauptsächlich auf diese letzteren gründet sich der Ausbau der Religion* » (3).

Quelle est, d'après cette méthode, la conception que Lotze se fait de l'essence de la religion, et d'abord, quelle est l'origine du sentiment religieux ?

Dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Lotze distingue trois « états intérieurs » ou groupes de sentiments, qui forment le point de départ de la religion.

À l'origine, la crainte et le sentiment de notre dépendance vis-à-vis de puissances inconnues ont poussé l'homme à chercher secours et consolation dans un monde suprasensible.

À ces sentiments « grossiers » et « égoïstes » se sont associées des aspirations plus nobles et non moins puissantes, les sentiments esthéti-

(1) V. dans le chapitre précédent la doctrine de Lotze sur l'immortalité de l'âme.

(2) *Grundzüge der Philosophie*, § 4, 2^e édition, p. 8 : « innere Zustände, die als Data zur Gewinnung von Wahrheit benutzbar sind ».

(3) *Ibidem*.

ques, qui ont poussé l'homme à se vouer au beau qu'il rencontrait sur la terre et à concevoir un monde idéal suprasensible. Convaincu que le beau ne peut être le résultat de forces aveugles et accidentelles, l'homme n'a pas tardé à rapprocher ce principe idéal du principe créateur du monde ou à l'identifier avec lui.

Enfin, cette tendance à concevoir un monde idéal a été puissamment secondée par des sentiments qui ne proviennent pas de l'expérience seule. Ce sont les aspirations morales et surtout le besoin de justice qui nous obligent à concevoir un monde moral plus conforme aux principes de l'équité que le monde actuel.

Tels sont les trois grands facteurs qui se trouvent à la base du sentiment religieux. L'homme a peu à peu développé les vérités religieuses contenues dans ces trois ordres de sentiments : il les a complétées par la réflexion ; il en a tiré les conséquences, et il est parvenu à ce qu'on pourrait appeler, avec Kant, « la religion dans les limites de la raison pure ». Mais Lotze a bien soin de dire qu'il n'emploie pas ces termes dans le sens qu'on a voulu leur donner : pour lui, la religion à laquelle parvient la raison humaine — nous dirions en France la religion naturelle — est tout autre chose que le rationalisme allemand du dix-huitième siècle ; oubliant l'importance des sentiments et des aspirations esthétiques de l'homme vraiment religieux, la plupart des théologiens rationalistes ont abouti à une dogmatique aussi aride qu'incomplète. Tout autre est le but auquel peut arriver « la raison entière » (*die ganze Vernunft*), lorsqu'elle a soin de ne négliger aucune source d'information, aucune des aspirations légitimes de l'âme humaine.

Ainsi comprise, la religion naturelle peut conduire l'homme religieux jusqu'au seuil de la révélation. Pour Kant, déjà, la religion était « comme appelée » (1) par la morale. Pour Lotze, c'est toute la métaphysique qui « appelle » la religion. Loin d'être une rivale ou une ennemie de la religion chrétienne, elle en sera l'auxiliaire la plus puissante.

Car la foi ne saurait être l'adversaire de la raison. Elle naît là où la philosophie s'arrête, impuissante ; mais le philosophe doit être capable de « comprendre la religion », au moins dans une mesure suffisante

(1) V. le beau travail de M. BOUTROUX *Études d'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1897, p. 384.

pour pouvoir reconnaître en elle « le terme satisfaisant et convaincant » (1) des aspirations idéales qu'il a lui-même constatées.

Aussi la religion pourra-t-elle contenir des mystères inaccessibles à la raison, « mais seulement dans la mesure où ceux-ci sont indispensables pour relier, d'une façon satisfaisante, d'autres points d'une valeur évidente et indiscutable ». En lui-même, « le caractère énigmatique d'un mystère n'est pas une raison pour le vénérer » (2). Il serait contraire à la vraie notion de la révélation de supposer qu'elle se plaise à accumuler des choses incompréhensibles destinées à rester des mystères (3).

On voit comment Lotze poursuit infatigablement le but qu'il s'était proposé et qui consistait à rapprocher ou à réconcilier (*versöhnen*) la révélation et la raison, la religion chrétienne et la religion naturelle.

A son point de vue, la philosophie, la religion naturelle, la religion chrétienne ne sont pas trois sœurs ennemies : elles se continuent et se complètent l'une l'autre pour satisfaire, chacune à sa manière, des aspirations différentes de l'âme humaine.

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, combien Lotze est éloigné de considérer comme des arguments sans valeur les anciennes « preuves » de l'existence de Dieu. Au point de vue religieux, elles sont insuffisantes, sans doute, à nous amener à l'idée d'un Dieu d'amour, mais le théologien aurait grand tort de les dédaigner : elles lui donnent le point de départ de sa doctrine de Dieu et lui montrent que la science elle-même est d'accord avec ses prémisses. Heureux de constater cet accord entre les conclusions de la métaphysique et le point de départ de sa dogmatique, le théologien s'emparera des résultats, si minimes qu'ils soient, de l'ontologie, et cherchera à compléter ces cadres un peu vides, ces notions encore bien insuffisantes pour le sentiment religieux.

Fidèle à la méthode qu'il s'est tracée, Lotze se demande tout d'abord ce que Dieu est pour l'homme religieux. Au lieu de commencer par analyser logiquement l'idée vague d'un « absolu mystérieux »,

(1) *Den befriedigenden und überzeugenden Abschluss*, *Microcosme*, III, p. 546.

(2) *Microcosme*, III, p. 546.

(3) *Ibidem*, p. 547.

il consulte le sentiment religieux (*das religiöse Gefühl, die Bedürfnisse des Herzens*). Or, au point de vue religieux, comme déjà au point de vue métaphysique, ce que Dieu est, avant tout, pour nous, c'est un être bon et compatissant, un Père Céleste. Selon une comparaison de Lotze, il serait aussi insensé de vouloir distinguer l'idée du bien de l'idée de Dieu que de rechercher si la direction est antérieure à la vitesse ou si le mouvement peut exister sans un corps qui se meut. Dieu est le *Souverain Bien* (*das höchste Gut*), vers lequel aspirent nos instincts les plus secrets : telle est la conclusion commune à la philosophie et à la théologie. Or, nous l'avons vu en étudiant l'idée de Dieu, on ne peut appeler véritablement bon que l'amour vivant, l'amour actif et agissant, qui veut la félicité d'autrui.

Comment cette bonté se manifeste-t-elle dans le monde ?

C'est en cherchant à y réaliser, d'une façon toujours plus complète, « le royaume de Dieu » (*das Reich Gottes* ou *das göttliche Reich*).

Cette notion d'un royaume de Dieu a joué un rôle considérable dans la philosophie religieuse de l'Allemagne contemporaine. Elle apparaît déjà chez les prédécesseurs de Lotze ; elle prend une importance de plus en plus grande chez ses contemporains ; et, chez ses successeurs, elle tend à devenir l'idée directrice de la dogmatique allemande.

Notre métaphysicien la trouvait dans les ouvrages de Kant (1). Selon ce philosophe, le moyen le plus sûr de préparer la victoire finale du principe du bien est de fonder sur cette terre une vaste « association morale » (*ethisches Gemeinwesen*), obéissant aux lois de Celui qui sonde les cœurs (*Herzenskündiger*). Kant appelle cette association « *peuple de Dieu* », « *royaume divin* ». Schleiermacher reprend cette idée d'un royaume de Dieu et y voit l'une des notions principales du christianisme. Sa conception du Souverain Bien est l'idée générale où rentrent tous les actes moraux accomplis par les hommes en vue de réaliser cette association morale (2). « Le royaume de Dieu, dit-il, cette notion qui contient (*befasst*) toutes les autres, n'est que l'expression générale de ce

(1) *V. Religion in den Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, édition Hartenstein, VI, p. 175, sq., p. 249, sq. ; dans l'édition Rosenkranz et Schubert, X, p. 116, sq.

(2) SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 9, 2 ; v. aussi la dissertation sur *L'Idée du Souverain Bien*. (*Werke zur Philosophie*, vol. II, p. 446, sq.)

fait : dans le christianisme, toute douleur et toute joie, afin d'être vraiment *religieuses* (*fromm*), auront pour objet le développement du royaume de Dieu. »

C'est ainsi que Schleiermacher donne un sens religieux à l'association morale de Kant.

Lotze cherche à réunir les deux conceptions de Kant et de Schleiermacher, pour identifier le royaume moral du premier avec le Souverain Bien du second (1).

Comme Kant, il voit dans cette vaste association morale la cause finale du monde. Avec Schleiermacher, il considère cette union des « enfants de Dieu » comme le Souverain Bien, objet de foi pour le croyant et objet d'espérance pour le philosophe. Son but est de réunir, comme l'a fait le christianisme primitif, les devoirs de la vie terrestre avec les espérances d'une vie future (*Verknüpfung des weltlichen Lebens mit dem überweltlichen*), afin de transformer, de vivifier, de purifier la première (2). Il voudrait voir se réaliser dès ici-bas, dans la mesure du possible, cette βασιλεία τῶν οὐρανῶν (*Himmelreich*), ce royaume céleste, annoncé déjà par les prophètes de l'Ancien Testament et proclamé par les disciples du Christ (3).

Dans la philosophie religieuse de Lotze, cette synthèse de l'association morale de Kant avec le Souverain Bien de Schleiermacher prend une signification nouvelle : sous l'influence de l'idée dominante de tout le système, elle devient véritablement originale. Les différentes étapes de la société, marchant vers ce but qui lui est assigné, ne sont que les différentes phases du développement de l'esprit absolu qui embrasse toutes choses, de l'être infini dans lequel viennent se réunir les innombrables impulsions des êtres finis, comme les rayons colorés s'unissent

(1) Dans notre étude sur *Les Origines historiques de la Théologie de Ritschl* nous pensions encore que Ritschl avait été le premier à opérer cette synthèse entre la conception de Kant et celle de Schleiermacher. Un examen plus approfondi nous a prouvé que, ici encore, le théologien de Göttingue n'avait fait que reproduire les thèses de son collègue et ami Lotze.

(2) *Microcosme*, III, p. 148 et 149.

(3) Voir, outre les ouvrages déjà cités, l'intéressante étude sur le *Souverain Bien* dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1847, n° 3-5, p. 28-43, à propos de l'ouvrage de FECHNER, *Ueber das höchste Gut*, Leipzig, 1846.

dans la lumière blanche (1). Le « royaume de la nature » et le « royaume du monde moral » (*das Reich der Natur und das Reich des Sittlichen*) ne peuvent être engagés dans une lutte éternelle (2). Nous avons des aspirations infinies, et, sans cesse, nous nous sentons arrêtés et limités par des forces extérieures; nous voudrions nous arracher à cette étreinte des actions et des réactions réciproques, qui sont les lois du monde physique et qui entravent le libre développement de nos facultés intellectuelles; nous voudrions voir se réaliser le bien et le beau directement, rapidement, au lieu de constater les détours innombrables par lesquels ils se manifestent et se réalisent ici-bas (3). Trop souvent « le royaume des moyens » obscurcit à nos yeux « le royaume des fins » : « *uns allen scheint das Reich der Mittel zu sehr das Reich der Zwecke zu verhüllen.* »

Et pourtant, nous devons croire que le bien finira par triompher. La conviction la plus intime de Lotze (*der festeste Theil unserer Ueberzeugung*) est que les phénomènes de la nature ne sont que les expressions multiples et innombrables d'une pensée unique, qui dirige toute chose en vue du bien de l'ensemble. Quand on demandait au professeur de Göttingue pourquoi la réalisation du bien met tant de temps à venir, pourquoi le mal triomphe si souvent ici-bas, pourquoi des milliards de germes périssent alors qu'ils auraient pu vivre, il répondait que nous ne pouvons comprendre *toutes* les raisons qui déterminent l'esprit universel à agir de telle façon et non de telle autre. Placés à un moment donné de l'évolution du monde, nous pressentons le but à atteindre, nous voyons les moyens employés pour y arriver, mais il ne nous appartient pas de juger la valeur de ces moyens. C'est là un domaine que Dieu seul peut sonder et juger.

A ce « royaume des moyens » (*Reich der Mittel*) appartiennent tous les phénomènes mécaniques que nous constatons dans l'univers. Une analogie nous aidera à comprendre comment, tous ensemble, ils n'ont d'autre but que de réaliser l'idée du bien.

Dans notre vie physique, nous constatons que toutes les excitations du dehors parvenant jusqu'à nous ne sont que des moyens desti-

(1) Ein Wesen, in dessen Einem unendlichen Gestaltungstriebe sich die unzähligen einzelnen Triebe der endlichen Erscheinungen wie farbige Strahlen zur Einheit des weissen Lichtes vereinigen. (*Conclusion* du premier volume du *Microcosme*.)

(2) *Ibidem*.

(3) *Microcosme*, 1^{er} volume (fin).

nés à atteindre un but infiniment plus élevé qu'un simple choc d'éléments inertes ; ce but est la sensation, et, au sommet de l'échelle des êtres, la sensation consciente, avec toutes ses conséquences.

De même, dans l'univers, toutes les transformations mécaniques de la matière ne sont que « le ti-su extérieur » (*das ausserliche Gewebe*) d'actions et de réactions multiples qui s'entrecroisent selon des lois déterminées ; elles ont, elles aussi, un autre but que le rapprochement ou l'éloignement d'êtres inertes. Elles doivent allumer ou raviver, dans le for intérieur d'une infinité d'êtres, en des points divers de l'espace, la flamme pure et vive de la vie spirituelle (1).

On le voit, l'idée centrale de toute la philosophie religieuse de Lotze est l'idée du bien, source unique de tout ce qui existe, principe directeur de tout ce qui vit, cause finale de l'évolution de l'univers (2).

Un temps viendra, Lotze nous le fait pressentir, où les grandes lois qui dirigent l'univers vers ce but suprême, se rapprochant toujours plus du premier principe dont elles émanent, apparaîtront comme les dernières ramifications du bien qui est le commencement et le but du monde (*als letzte Ausäusser des Guten, welches aller Welt Anfang und Ziel ist*).

Ainsi, du royaume de Dieu sur la terre, nous passons insensiblement à l'idée eschatologique de l'avenir de l'humanité et du monde.

De ces hauteurs où nous ont insensiblement amenés la conception du royaume de Dieu et l'espoir de la réalisation du bien, redescendons sur la terre.

Comment Lotze se représente-t-il le gouvernement du monde par la Providence divine !

Ici encore, c'est l'idée du bien qui dirige notre auteur. Un Dieu infiniment bon ne peut gouverner le monde que selon des lois infiniment bonnes, sinon toujours au point de vue de l'individu isolé, du moins au point de vue de l'ensemble.

(1) *Conclusion* du premier volume du *Microcosme*.

(2) *Microcosme*, p. 607.

Ces lois, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, ne doivent pas être séparées des êtres ou des choses qu'elles régissent. Nous ne reviendrons pas sur ces problèmes que Lotze reprend avec plus d'ampleur dans sa philosophie religieuse. Mais ils soulèvent une autre question qui, elle, ne pouvait rentrer dans la métaphysique proprement dite et qui a toujours été au premier rang des problèmes théologiques. C'est celle de la possibilité du miracle et de ses rapports avec les lois de la nature.

Lotze fait de grands efforts pour établir une conception du miracle qui puisse satisfaire notre sentiment religieux, sans être en contradiction avec la science, ou impossible au point de vue de la raison. La tâche n'est pas facile, car la grande majorité des hommes religieux considère précisément le miracle comme une intervention *directe* de la Providence dans le cours régulier des phénomènes.

Pour Lotze, la notion du miracle rentre dans la conception plus générale de la Providence gouvernant le monde. Le problème ne se pose que pour ceux qui croient à un Dieu ordonnateur de l'univers et à l'existence d'êtres libres.

Si le miracle doit être conçu comme une intervention de Dieu en faveur de sa créature, il ne faut pas se le représenter comme une suppression momentanée des lois de la nature ou de l'ordre du monde. Car, suspendre les lois de la nature, ce serait aboutir à un chaos indescriptible ; et le fait de bouleverser les lois de l'univers aurait pour effet de rendre impossible le miracle que l'on veut expliquer, car ce serait précisément détruire ce milieu bien ordonné, dont le phénomène extraordinaire a besoin pour se manifester (1).

Pour Lotze, ce n'est pas la loi naturelle qui est suspendue dans le miracle ; c'est tel ou tel être, tel ou tel phénomène qui reçoit momentanément la force de se soustraire à l'influence des lois rigoureuses qui gouvernent la matière : « *Nach dieser Definition wurde also das Wunder überhaupt gar keine Veränderung von Naturgesetzen einschliessen, sondern lediglich die Veränderung einer oder mehrerer Grossen, auf welche jene Gesetze Anwendung finden* (2). »

(1) *Microcosme*, II, 1^{re} édition, p. 52.

(2) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 62, p. 69.

D'après cette conception, la nature α d'un élément quelconque subit une modification α , par laquelle cet élément échappe à l'influence de la loi naturelle l et tombe sous celle d'une autre influence m ou n . En vertu de cette influence, au lieu du résultat habituel, apparaît un phénomène nouveau qui semble extraordinaire.

Pour l'homme religieux, qui croit à l'existence et à l'action permanente de Dieu, un tel changement dans la nature d'éléments isolés peut aussi bien être l'effet de l'action divine que celui d'une autre force, d'une force physique, par exemple. Quiconque est convaincu que tous les êtres, toutes les choses inertes de la nature, comme tous les esprits libres du monde spirituel, sont en rapports constants avec la puissance divine, qui leur donne « la vie, le mouvement et l'être », quiconque est bien persuadé de cela n'aura pas de peine à admettre que Dieu puisse ainsi soustraire tel ou tel élément isolé à telle ou telle force naturelle, sans troubler l'ordre de l'univers, tel qu'il l'a lui-même établi.

« Le cercle fermé et rigide des lois mécaniques n'est pas directement accessible aux ordres d'une Puissance qui opère des miracles, et il ne doit pas l'être ; mais la nature intime des êtres et des choses qui doivent obéir aux lois de cette nécessité n'est pas déterminée par elles, mais seulement par le sens du monde (1) ». C'est là, dans le for intérieur de chaque être et de chaque chose, qu'est le point sensible (*der offene Punkt*) aux influences du dehors ; c'est par là qu'une puissance supérieure pourra agir au nom de l'intérêt suprême de l'univers ; et, quand un ordre souverain aura modifié l'état interne des éléments ou leurs rapports réciproques, les lois mécaniques de l'univers, loin de supprimer ce nouvel état de choses, serviront au contraire à le maintenir et permettront au fait « miraculeux » de s'épanouir entièrement (2).

Ainsi entendue, la notion générale du miracle contient, selon Lotze, tout ce que l'on peut exiger d'elle au point de vue religieux, sans rien impliquer qui soit contradictoire ou impossible au point de vue scientifique (3).

(1) *Microcosme*, II, p. 53.

(2) *Ibidem*.

(3) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 62, p. 69.

Même sur ce point délicat, la théologie n'a rien dû contenir qui fût inadmissible pour le philosophe.

En résumé, telle que Lotze la comprend, la religion renferme trois thèses essentielles, qui sont à la base de toute philosophie religieuse :

I. Les *lois morales* sont l'expression de la volonté divine ; elles se confondent avec l'idée de Dieu, parce que Dieu « est le bien en soi » (*das an sich Gute*) (1). Au point de vue religieux, cette thèse, commune à la théologie et à la métaphysique, est le point de départ et la raison d'être de la confiance que nous pouvons avoir en Dieu.

II. Le monde de la réalité est, non l'effet d'un mécanisme aveugle, mais le développement progressif du « Royaume de Dieu ». Nous l'avons vu, nous ne connaissons ni le plan de Dieu, ni les moyens dont il se sert pour réaliser ce royaume. Aussi l'homme religieux abandonnera-t-il à la science toutes les recherches sur la marche et l'évolution de l'univers. Par là, le christianisme se distinguera des religions païennes, qui, toutes, ont leur mythologie, leur cosmogonie. La vraie religion ne doit pas en avoir. Elle s'appuie uniquement sur des considérations d'ordre spirituel, dont nous avons une expérience interne (2).

III. Les esprits fins doivent être considérés, non comme « des produits de la nature », mais comme des « enfants de Dieu » (*nicht als Naturprodukte, sondern als Kinder Gottes*) (3). Le sens de cette troisième thèse est double. D'une part, la certitude d'être aimé de Dieu y apparaît comme le « bien suprême » de l'homme religieux. D'autre part, cette thèse implique que nous devons, comme « enfants du Père Céleste », nous soumettre à la Sagesse et à la Toute-Puissance de Dieu ; et, par là encore, la religion chrétienne se distingue de la plupart des « systèmes de morale spéculative », qui, presque tous, dans leur orgueil exagéré, ont glorifié la justice propre (*Selbstgerechtigkeit*) comme l'idéal du sage (4).

La religion chrétienne, au contraire, courbe l'homme sous la volonté divine, et, en même temps, elle le relève à ses propres yeux,

(1) *Ibidem*, § 81, p. 87.

(2) *Ibidem*, § 83, p. 89.

(3) *Ibidem*, § 82, page 88.

(4) *Ibidem*, § 82, p. 88. Il semble que Lotze ait voulu par là atténuer après coup ce qu'on avait appelé le « moralisme » de son système.

en refusant de voir en lui un produit passager et accidentel de forces naturelles (*ein vorübergehendes Produkt des Naturlaufs*)(1). La personnalité humaine est sauvée. On affirme qu'il existe, entre Dieu et l'homme, un rapport vivant et incessant, et que, grâce à cette union avec l'Être suprême, l'esprit fini cesse d'être le jouet inconscient et irresponsable des forces naturelles.

La religion chrétienne, telle qu'elle est contenue dans les évangiles synoptiques, s'est bornée à ces trois thèses. « Se pénétrer de leur vérité et se soumettre volontairement à la volonté divine, telle est la religion vivante et consolante du cœur » (2).

Mais il est impossible d'en rester là. Aucune religion, aux prises avec les passions humaines et avec les nécessités de la vie, ne peut se borner au principe fécond dont elle est sortie. Tôt ou tard, le contenu de cette « conviction vivante » (*lebendige Ueberzeugung*) a dû se formuler en une série de *dogmes* ; car l'homme religieux éprouve et éprouvera toujours le besoin de communiquer sa foi aux autres et de la défendre contre toutes les attaques du dehors.

La religion, en effet, n'est pas seulement l'union mystique de l'individu avec Dieu ; c'est aussi la communion avec d'autres hommes.

Ce que l'homme religieux considère comme le « Souverain Bien » ne serait pas le bien suprême s'il n'était reconnu que par un petit nombre de privilégiés. Il faut donc chercher à le faire connaître aux autres hommes. Là est « la seule source respectable » du fanatisme religieux. Il n'en résulte pas que nous ayons le droit d'imposer nos convictions par la force, mais seulement—ce qu'on a si souvent méconnu de nos jours (3)— que l'homme religieux a besoin de se réunir à ceux qui partagent la même foi, pour former une association religieuse (*religiöse Gemeinschaft*) au sein de laquelle chaque croyant trouvera un écho de ses propres convictions.

De là la nécessité historique de dogmes et de symboles. Ces dogmes n'auront jamais pour le fidèle la valeur persuasive de la foi per-

(1) *Ibidem*, p. 88.

(2) *Ibidem*, § 84, p. 89.

(3) Lotze fait ici allusion aux « Conventicules » qui gagnaient de nombreux partisans à son époque.

sonnelle, devenue objet d'expérience : mais, consacrés par une évolution historique plus ou moins longue, ils exposeront le contenu de la foi religieuse avec plus d'ampleur et d'une façon plus complète que la conviction individuelle.

Ils ont un double but : d'une part, ils conservent la solution lentement acquise des problèmes qui ont le plus tourmenté la conscience religieuse ; d'autre part, ils indiquent certaines limites que l'imagination subjective de chaque croyant ne peut dépasser sans tomber dans l'erreur.

Conformément à l'ensemble du système de Lotze, aucun de ces dogmes n'est une solution théorique ou scientifiquement définitive. Ils ne sont que des « symboles », attestant l'existence d'un problème ; leur sens littéral ne saurait être imposé au croyant comme article de foi ou comme condition du salut. En tant que symboles, ils devront être interprétés par chaque membre en particulier, et cette interprétation restera nécessairement subjective.

Lotze voudrait donc s'adresser à celui qui éprouve le désir d'appartenir à telle ou telle communauté religieuse qu'une seule et unique question, qui serait la suivante :

Découvres-tu, dans ton for intérieur, une vérité religieuse que l'on puisse considérer comme le sens véritable du dogme formulé par cette Église et qui soit assez importante pour servir de lien aux différents membres d'une même association religieuse (1) ?

Qu'on n'aille pas dire qu'une telle *interprétation* des dogmes est un manque de sincérité. Les formes théoriques, dont on enveloppe la vérité religieuse, sont toujours inadéquates, et voilà pourquoi il faut bien que chacun y cherche ce qui correspond à sa conviction intérieure. Ne sommes-nous pas, sans cesse, obligés de conserver des expressions ou des images que nous reconnaissons être fausses ou inexactes ? L'existence d'un espace qui nous entoure, le cours du temps qui s'enfuit sont des notions auxquelles non seulement le sens commun, mais encore le philosophe lui-même, qui nie leur exactitude, sont obligés de recourir dans la vie pratique. Accusera-t-on le savant ou le philosophe de manquer de sincérité chaque fois que, pour se faire comprendre, il parlera de l'espace ou du temps comme s'ils existaient objectivement ?

(1) *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 86, p. 90-91.

Il en est de même dans le domaine religieux. On ne peut demander au théologien de trouver une formule qui rende, avec une exactitude parfaite, ce qui défie toute analyse et toute définition (1), le contenu de sa foi religieuse. Bon gré mal gré, il faudra se servir d'images, auxquelles le croyant pourra rattacher les sentiments qu'il éprouve pour la chose à laquelle le symbole sert d'expression sensible.

Le dogme d'un Dieu personnel, nous l'avons vu, satisfait à toutes les considérations précédentes. Il donne une idée concrète de l'objet de notre foi, sans pouvoir jamais nous en fournir une image parfaitement adéquate. Il exprime notre conviction intense que le principe premier du monde est un esprit personnel, et non une substance aveugle et inconsciente.

Quant aux autres dogmes théologiques formulés par l'Église chrétienne, Lotze ne s'y arrête pas longtemps. Le dogme de la Trinité n'aurait, selon lui, aucun intérêt pour la vie religieuse (2), si on ne l'avait pas rattaché au problème de l'union de l'homme avec Dieu. Ceux qui croient à l'action permanente de Dieu sur le monde et sur les esprits isolés seront disposés à admettre que Dieu, à des moments déterminés de l'histoire, s'est révélé à certains hommes d'une façon toute particulière.

Aussi, quand, dans un sentiment de vénération et de reconnaissance pour le fondateur de leur religion, les chrétiens appellent le Christ « Fils de Dieu » (*Gottessohn*), le philosophe ne saurait faire aucune objection sérieuse (*keinen ernsthaften Einwand*) à l'idée que l'on cherche à exprimer par là. Lotze admet que l'union de Jésus avec Dieu a été unique, non seulement quant à son intensité, mais encore quant à son essence.

Mais personne ne peut trouver une formule adéquate pour exprimer ce rapport. La doctrine de la divinité du Christ n'est pas propre à former un dogme théorique ; elle se contente d'exprimer notre conviction de la valeur *unique* que la personne historique du Christ a pour l'humanité entière.

(1) Das Ueberschwængliche (*Ibidem*, § 87, p. 91).

(2) Für das religiöse Leben vöellig indifferent (*Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 89, p. 92).

Quiconque s'inspire de l'exemple et de l'enseignement du Sauveur n'aura pas besoin d'analyser la personne métaphysique du Christ pour comprendre ce que l'humanité lui doit.

Mais il est impossible à Lotze de voir, dans la mort de Jésus, une « expiation » rendue nécessaire par la colère divine. La doctrine traditionnelle de la rédemption se heurte à deux obstacles insurmontables. D'abord, elle tombe dans un anthropomorphisme grossier, en considérant Dieu comme un Juge irrité, sacrifiant un innocent pour punir les hommes pécheurs ; ensuite, elle repose sur une théorie insoutenable, selon laquelle le genre humain pourrait être considéré comme une « unité », dont les différents membres seraient assez *solidaires* les uns des autres pour que la culpabilité et l'expiation pussent passer de tous à un seul de ses membres (1).

La seule conception *pratique* de la *Rédemption* est celle qui met en pleine et entière lumière le fait que le Christ a *délivré* l'homme pécheur de la crainte que lui inspirait la conscience d'avoir désobéi aux ordres de son Créateur. L'homme n'a été délivré ni du mal physique, ni du péché, mais il a appris à avoir confiance en son Père Céleste, à se reposer sur lui en toute circonstance. La souffrance doit être considérée comme une épreuve salutaire, la vie terrestre tout entière comme une préparation à la vie future. Toutes les discussions théoriques sur l'origine du péché et ses conséquences n'ont *aucune utilité* pour la vie religieuse : « alle weiteren Spekulationen, die sich hier noch über den Ursprung der Sünde und ihre Folgen anknüpfen, sind für das religiöse Leben vollkommen nutzlos (2). »

L'*Eschatologie* de la plupart des théologiens allemands se réduit, selon Lotze, à des hypothèses aussi « inutiles » à la vie religieuse que leur sotériologie. L'avenir terrestre de notre race reste aussi mystérieux pour nous que le genre d'immortalité accordée à l'âme et le mode de rétribution que pourra apporter le jugement final. Il est impossible d'en donner aucune description précise.

(1) Abgesehen von der etwas *rohen* Auffassung Gottes, gründet sich diese Ansicht auf den ganz unmöglichen Begriff einer *solidarischen Einheit* des Menschengeschlechts und der Möglichkeit einer Uebertragung seiner Schuld auf einen einzigen Repräsentanten. (*Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 90, p. 93).

(2) *Ibidem*, § 90, p. 94.

L'*Humanisme moderne* s'est deshabitué de ces descriptions concrètes et a eu raison de ne conserver que la croyance générale à l'immortalité de l'âme, à une évolution constante vers le mieux et à une rétribution finale. Il a prouvé par là qu'une vie vraiment religieuse « n'a pas du tout besoin de la grande somme de connaissances que lui suppose une dogmatique inintelligible » (1).

On voit avec quelle logique impitoyable Lotze a tiré les dernières conséquences de sa méthode. Plaçant toujours au premier rang la vie religieuse, il a éliminé, comme objets de simple curiosité, la plupart des problèmes sur lesquels s'étaient exercées la sagacité et la subtilité des théologiens allemands. Les seules idées qui lui importent, ce sont celles qui peuvent devenir un ressort (*eine Triebfeder*) dans la vie réelle, dans la vie active. Pour le reste, il recommande de substituer la tolérance à l'ancienne *rabies theologica*, selon la belle devise par laquelle il aimait à terminer ses cours de philosophie religieuse :

« *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* »

(1) *Ibidem*, § 91, p. 94.

CONCLUSIONS

« Die *Sache* rede und der *Name*
schweige » (1).

Avec la philosophie religieuse nous sommes arrivés au terme du système de Lotze. Depuis la théorie de la connaissance jusqu'aux derniers postulats de la conscience morale, notre auteur n'a pas perdu de vue le but qu'il s'était proposé : donner une tendance pratique à la métaphysique allemande et la retenir sur le terrain des faits, tout en faisant au sentiment, à la raison et à l'hypothèse leur part légitime.

Telle qu'elle nous est apparue, la métaphysique de Lotze forme un tout, dont il est difficile de détacher une thèse essentielle sans démembrer l'ensemble. Et cet enchaînement logique, que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière, n'est-il pas déjà le premier et le principal mérite du système ? Là où cette condition essentielle ne serait pas remplie, dit M. BOUTROUX, « on peut avoir affaire à un fin moraliste, à un esprit profond, à un penseur original ; on n'est pas

(1) Epigraphe d'un livre anonyme auquel a très probablement collaboré Lotze, et pour lequel il a écrit une PRÉFACE ; *Das Evangelium der armen Seele*, Leipzig, 1871.

vraiment en présence d'un philosophe » (1). Dans sa période de maturité, Lotze a fait un grand effort pour réunir en un système définitif les thèses qu'il avait lentement élaborées pendant la période de préparation. Il n'a pas hésité à sacrifier quelques-unes de ses premières hypothèses relatives à la psychologie ou à la physiologie, lorsqu'elles n'étaient plus d'accord avec l'ensemble de sa philosophie. Sans doute, il est resté dans son édifice bien des détails qu'il est difficile de faire concorder entre eux, mais ce sont, le plus souvent, des problèmes dont la solution dépasse notre entendement, comme ceux de la Toute-Puissance divine et de la liberté humaine, de la Toute-Présence de l'Esprit universel et de l'indépendance de la créature finie. Sous sa forme définitive, la métaphysique de Lotze n'en est pas moins un système bien ordonné, malgré les développements trop touffus, qui risquent souvent d'en dissimuler les grandes lignes, et qui l'ont empêchée de devenir, en France du moins, aussi populaire qu'elle l'aurait mérité.

Replacer notre auteur dans son milieu historique, c'était déjà, croyons-nous, lui rendre pleine et entière justice. Aucune apologie n'aurait pu mieux mettre en lumière les mérites de son système. En effet, montrer les adversaires que Lotze avait à combattre, c'était non seulement expliquer quelques-unes de ses exagérations, c'était presque les excuser dans une certaine mesure. Une erreur dans un sens provoque presque toujours une erreur en sens opposé et ne peut souvent être déracinée que par elle. C'est ainsi que, dans l'histoire de la philosophie, des thèses inexactes ou exagérées au point de vue dogmatique ont eu souvent des effets utiles et salutaires au point de vue historique. Après les heures de lutte arrivent les périodes de calme, pendant lesquelles la vérité a le temps de se dégager lentement des théories les plus exagérées pour les besoins de la polémique.

Il en a été ainsi pour la métaphysique de Lotze. En montrant une voie nouvelle, elle a porté le coup décisif à la spéculation *a priori*

(1) EMILE BOUTROUX, *Études d'Histoire de la Philosophie*, Paris, chez Alcan, 1897. Cf. la pensée d'AUGUSTE COMTE : « La vérité est, à chaque époque, « la parfaite cohérence logique. » (*La Philosophie d'Auguste Comte*, par L. LÉVY-BRUHL, Paris, chez Alcan, 1900, p. 87.)

de Schelling ou de Hegel, comme la théologie de Ritschl a donné, au nom de l'histoire, le coup de grâce à la dogmatique et à l'exégèse de l'école de Tubingue. Après Lotze, toute cette dialectique « transcendente », sans base solide, devait paraître aussi impraticable que le matérialisme pur et simple. Quel que soit le sort réservé aux thèses originales de Lotze, c'est là, au point de vue purement historique, un mérite qu'on ne pourra refuser à sa métaphysique. La « philosophie exacte » ou le « réalisme critique » qui, avec Herbart, triomphait en psychologie, avait conquis droit de cité dans la métaphysique allemande.

Après avoir mis en relief le rôle historique de la métaphysique de Lotze, nous pouvons nous contenter d'indiquer brièvement ce qui nous paraît erroné ou exagéré dans ce système et ce qui nous semble devoir subsister dans la métaphysique de notre temps.

I

Tout d'abord, la MÉTHODE GÉNÉRALE de Lotze est appelée à triompher, si elle n'a pas déjà été adoptée par la plupart des penseurs contemporains.

Que nous le désirions ou non, nous ne pouvons étudier les choses que *dans leurs rapports avec nous*. « Dieses Für uns sein können wir nicht tilgen », nous ne pouvons supprimer ces relations avec nous, s'est écrié Lotze, avec raison, à la fin de la première ébauche de sa *Métaphysique*. Nos facultés intellectuelles sont ainsi faites qu'elles ne peuvent étudier ce qui n'entre avec nous dans aucun rapport quelconque. Nous sommes condamnés à ignorer toujours ce que sont les choses indépendamment de ces rapports. Le peuple en a eu conscience plus ou moins clairement quand il a exprimé cette vérité par le proverbe : « On ne peut sauter hors de son ombre ». Prenons l'idée de Dieu : nous ne pouvons connaître l'Être suprême que dans ses rapports avec le monde et avec nous. Prenons le monde extérieur, avec ses phénomènes innombrables : nous ne pouvons l'étudier que dans la mesure où il fait impression sur nos organes, c'est-à-dire encore dans ses rapports avec nous. Prenons la chose en soi ou la substance : nous ne pouvons la connaître que par ses manifestations extérieures, c'est-à-dire par ses relations avec nous. Prenons les lois de la nature elles-mêmes ; nous ne les connaissons que par les phénomènes qu'elles

réglissent, c'est-à-dire encore dans la mesure où elles peuvent se manifester à notre entendement.

Par conséquent, *toujours, partout*, le point de départ et l'objet principal de nos études et de notre connaissance sont des relations. « L'expérience et les lois de l'entendement, dit avec raison M. RENOUVIER, dans une étude récente sur *l'Idée de Dieu*, ne nous soumettent de compréhensible que des relations (1). Quoi qu'on fasse, ontologie, psychologie, morale, théologie devront donc prendre comme point de départ les relations des êtres ou des choses avec nous-mêmes ou entre elles.

En revendiquant une méthode plus pratique que celle de Schelling ou de Hegel, Lotze a donc répondu à un besoin, non seulement très réel, mais aussi très légitime de sa génération. Et, parmi les relations multiples des êtres entre eux ou avec nous, la valeur d'une chose à notre point de vue tiendra nécessairement le premier rang ; le rôle d'un être quelconque, non plus que sa cause finale, ne saurait être négligé, lorsque les preuves de son existence ou de sa réalité manquent absolument.

Aussi les *jugements pratiques* ou *jugements de valeur* (*Werthurtheile*) sont-ils légitimes. Le philosophe pourra y avoir recours lorsque toute démonstration scientifique lui fera défaut. Mais de là à leur faire jouer le rôle de preuves positives, il y a loin. Lotze déjà, nous l'avons constaté en étudiant sa conception de l'immortalité et surtout en exposant sa philosophie religieuse, Lotze exagère la portée de ces jugements. Mais ce sont surtout ses élèves — et particulièrement les théologiens de l'école de Ritschl — qui sont entrés dans une voie dangereuse, en édifiant une dogmatique sur de tels raisonnements.

Nous touchons ici à l'une des questions de méthode les plus délicates de la métaphysique et de la théologie modernes. Jusqu'à quel point un jugement *pratique*, un *jugement de valeur* (*Werthurtheil*) peut-il emporter la conviction et remplacer un *jugement théorique*, un *jugement d'existence* (*Seinsurtheil*). La volonté seule, s'emparant d'un jugement pratique, peut-elle produire dans notre esprit une *croyance pleine et entière*, une conviction absolument sincère. Là est le problème,

(1) *L'Année philosophique*, publiée sous la direction de M. PILLON, 8^e année, 1897, p. 34.

problème angoissant pour la conscience moderne. Nous sommes loin de le résoudre par l'affirmative. Car il ne s'agit pas de dire que nous pouvons faire naître la conviction à force de répéter que telle chose *doit* être ainsi et chasser le doute par un acte de volonté bien arrêtée ; au fond de notre intelligence, il restera toujours un point d'interrogation, une anxiété vague. Il suffit d'étudier la jeune génération actuelle pour constater que, même parmi ceux qui croient encore à la métaphysique et à son avenir, il est beaucoup d'esprits au fond desquels il reste un doute plus ou moins conscient sur l'existence de Dieu, sur l'immortalité de l'âme, sur la plupart des questions religieuses. Nous ne pouvons pas, comme certains agnostiques anglais, faire en quelque sorte deux cases dans notre cerveau, l'une pour la science et ses méthodes, l'autre pour la métaphysique ou pour la religion. Il nous est impossible de croire à l'église ce que nous rejetons au laboratoire. Il faut qu'il y ait unité dans notre esprit.

Aussi ne saurait-on être trop prudent dans la voie des jugements pratiques. Avant de s'en servir, on devrait avoir épuisé toutes les autres sources d'information. Quand la raison pure ne peut trouver aucune preuve absolument décisive, du moins faut-il s'emparer des arguments secondaires ; il faut les grouper en faisceau ; c'est alors seulement que pourra intervenir le jugement pratique pour emporter la conviction.

Les anciens philosophes n'avaient peut-être pas si tort, au point de vue de la méthode, de faire tant d'efforts pour essayer de démontrer la réalité des idées auxquelles aboutit la métaphysique spiritualiste, et la plupart des métaphysiciens, depuis Kant, nous paraissent avoir fait trop facilement bon marché des résultats partiels auxquels peut arriver l'entendement.

Lotze pense qu'il suffit, pour admettre une chose, qu'elle ne soit pas en contradiction avec des lois ou des faits bien établis par la science et qu'elle ait pour elle un jugement de valeur.

Sans doute, la première condition est importante, mais elle nous paraît le plus souvent insuffisante, et nous croyons que, là où toute démonstration scientifique fait défaut, on aurait grand tort de négliger les arguments qui permettent d'arriver du moins à une grande probabilité. Beaucoup de métaphysiciens de l'école de Lotze nous paraissent avoir agi comme des enfants qui, ne pouvant obtenir le fruit tout entier, en refuseraient un quartier.

Mais cette exagération de la portée des jugements pratiques ne faisait pas partie intégrante de la méthode de Lotze. Si des élèves, qui n'avaient pas son éducation scientifique, ont abusé de ces jugements, notre auteur n'y a recours que rarement. Son éducation scientifique et ses tendances positives l'ont retenu, le plus souvent, dans une voie moins incertaine et moins arbitraire. S'il est entré dans un chemin dangereux, il ne s'y est pas avancé bien loin. Sa méthode n'en reste pas moins la partie la plus féconde de son système. En faisant au raisonnement, à l'hypothèse, au sentiment leur part légitime, comme en cherchant à réunir les intérêts pratiques et les aspirations scientifiques d'une génération sceptique ou désillusionnée, il a bien réellement créé, selon le but qu'il s'était proposé, une *méthode de conciliation*. Et la façon modeste et bienveillante, avec laquelle il présente ses arguments, a été pour beaucoup dans la rapidité avec laquelle la méthode nouvelle s'est répandue en Allemagne.

II

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE, qui découle de la méthode de Lotze, nous paraît avoir été une réaction utile et nécessaire contre l'idéalisme absolu du dix-neuvième siècle.

A une époque où il s'agissait encore de « briser les ailes de pappillon » d'un dogmatisme intransigeant, Kant s'était surtout efforcé de montrer *les limites* de notre connaissance. Il l'avait fait avec tant d'énergie, il avait si bien réussi à briser une confiance illusoire, que beaucoup de ses successeurs avaient, de très bonne foi, accusé notre connaissance de nous tromper, en nous présentant l'image inexacte d'un monde imaginaire, n'ayant aucun rapport avec la réalité.

Aujourd'hui que « le réalisme naïf » est décidément refoulé, il est au moins aussi nécessaire de proclamer que, à chacune de nos sensations et de nos représentations internes, correspond, dans le monde extérieur, quelque action ou quelque objet réel (1).

(1) Dans un article très remarquable de la *Revue des Deux Mondes*, notre collègue et ami, M. CAMILLE MÉLINAND, insiste vigoureusement sur cette nécessité. Il se plaint amèrement de voir enseigner « à peu près dans tous les lycées de France » un idéalisme selon lequel « le témoignage des sens est trompeur », « la réalité ne ressemble en rien au monde que nous révèlent nos sens, » et « les corps eux-mêmes, tels que nous les percevons, sont de pures apparences ». Et les réponses des nombreux candidats que nous avons pu examiner

Pour nous, nous maintenons de toutes nos forces, avec Herbert Spencer et Lotze, qu'il doit y avoir un rapport étroit entre l'impression et la cause de cette impression. Selon l'heureuse comparaison de Lotze, notre faculté de connaître doit être adaptée à l'objet sur lequel elle est appelée à s'exercer, comme un instrument à la matière qu'il devra travailler. Sans adaptation préalable, pas de connaissance. Pour être perçu par une âme quelconque, un phénomène devra *nécessairement* être *traduit* dans le seul langage que cette âme puisse comprendre, c'est-à-dire en une sensation ; car la cause de cette sensation ne peut, selon l'expression de Lotze, « entrer tout d'une pièce dans la conscience ».

Il serait donc aussi insensé de vouloir reprocher à nos sens de ne pas nous donner une copie adéquate des choses en soi que de reprocher à l'œil de ne pas percevoir les rayons ultra-violets ou au toucher de n'être pas affecté par les rayons Röntgen. Il ne faut demander à chaque sens que ce qu'il peut nous donner, en vertu de sa nature propre (1). Car c'est précisément en se spécialisant que nos sens ont pu se perfectionner, s'affiner en quelque sorte et acquérir, dans leur domaine restreint, une sûreté relative qui a permis aux êtres vivants de durer et de se multiplier. Mais c'est agir contre nature que de vouloir les faire servir brusquement à un autre but que celui auquel ils se sont adaptés à travers les siècles. Au sens de la vue les ondes dites « lumineuses », au sens de l'ouïe les ondes dites « sonores ».

Il en est de même pour l'ensemble de notre perception du monde extérieur. Étant donné notre organisme, les choses doivent se manifester à nous par l'intermédiaire d'organes spéciaux, et l'impression produite est le résultat de la rencontre de ces deux facteurs ; elle est un choc, un rapport, et vouloir éliminer l'un des deux termes de ce rapport est aussi erroné que de supposer un effet sans cause.

à la seconde partie du baccalauréat ès lettres nous ont montré combien M. Mélinand a raison. Ils sont nombreux, ceux de nos jeunes « philosophes » qui croient prendre conscience de leur valeur en proclamant devant leurs parents ébahis que « le monde extérieur n'a aucune réalité objective ». *Un Préjugé contre les sens, Revue des Deux Mondes*, 15 Septembre, 1898, p. 435.

(1) V. le savant ouvrage de M. JAURÈS sur *La Réalité du Monde sensible* et le livre non moins remarquable de M. BERGSON, *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, chez Alcan),

Telle est la doctrine qu'on a appelée le « *réalisme transfiguré* ». Nous la considérons comme la vérité actuelle, c'est-à-dire comme le degré de vérité le plus élevé auquel nous puissions atteindre dans l'état présent de nos connaissances. Loin de reprocher aux sens de nous présenter autre chose qu'une série de vibrations, il faut, selon l'expression de HELMHOLTZ, leur être « reconnaissant » (*dankbar*) de transformer de simples ondulations en une symphonie magique de sons, de couleurs, de sensations de toutes sortes et de faire naître en nous « une image transfigurée de la réalité » (*ein verklartes Bild der Realität*).

Et ce n'est pas là le seul avantage d'une organisation qu'on entend si souvent critiquer comme défectueuse. Sans doute, il faut nous féliciter de percevoir le monde extérieur comme résistant, étendu, coloré et formant, par ses contrastes eux-mêmes, le merveilleux tableau chanté par nos poètes (1). Mais nos sens nous offrent un autre avantage sur lequel on n'a pas assez insisté. Loin de nous plaindre de ce que nos organes ne laissent arriver jusqu'à nous qu'une faible partie des innombrables phénomènes qui nous entourent, nous devrions nous féliciter de les voir écarter en quelque sorte une foule de causes qui pourraient produire des sensations. Nos sens opèrent, en effet, un véritable triage entre les nombreuses excitations possibles. Ce sont des interprètes, comme le dit si bien Lotze, mais des interprètes qui ne savent, chacun en particulier, entendre et traduire qu'une seule langue et qui restent sourds à tout idiome différent de celui pour lequel ils sont faits. Appliquant aux sens l'un de ces jugements pratiques que Lotze aimait tant, nous dirions volontiers que, gardiens fidèles, ils ne laissent pénétrer que ce qui a pour nous une *valeur pratique*, un intérêt réel ; ils restent inexorablement fermés à tout ce qui ne nous intéresse en aucune façon, à tout ce qui ne peut être ni utile, ni nuisible à notre organisme. Ils nous protègent contre cette multitude infinie de vibrations qui menacent sans cesse de nous accabler. En un mot, on peut dire qu'ils sont aussi utiles par les services qu'ils refusent de nous rendre que par les indications qu'ils nous donnent (2).

(1) Comparez la « *magie naturelle* » par laquelle, selon REID, les sensations « suggèrent » ou « évoquent » la conception des choses réelles (*Recherches sur l'entendement humain*, traduction Jouffroy, II, p. 107).

(2) V. CAMILLE MÉLINAND, *article cité*, p. 448-449.

Une telle théorie de la connaissance ne diminuera donc en rien notre confiance dans le témoignage des sens, mais nous excitera à déterminer le rapport qu'il peut y avoir entre notre image interne et la cause externe de cette représentation. Tout en nous félicitant de ne pas être obligés de percevoir toutes les vibrations au milieu desquelles nous sommes plongés, nous chercherons à suppléer, par le raisonnement et par la recherche scientifique, à ce que les sens ne peuvent et ne doivent pas nous apprendre.

Car l'image *interne* de l'objet perçu ne sera pas un symbole quelconque ; il y aura entre l'image et l'objet un rapport beaucoup plus étroit que celui qui existe entre la plupart des symboles et la chose symbolisée. Que d'emblèmes qui paraissent choisis au hasard et qu'on aurait pu bien facilement remplacer par d'autres ! Entre eux et la chose représentée, il y a souvent un simple rapport de convention que l'habitude et l'association des idées imposent avec plus ou moins de force à notre esprit. Voilà pourquoi nous préférons de beaucoup aux mots de "*symbole*" et de "*symbolisme*", employés par l'« *École théologique de Paris* », l'expression de *traduire*, employée par Lotze, ou encore la comparaison de Herbert Spencer avec une projection géométrique.

Nos représentations ne sont, il est vrai, que des *projections* des choses réelles, des *traductions* de la réalité en langage perceptible à la sensibilité, et elles ne peuvent et ne doivent être autre chose. Mais c'est en donner dès l'abord une idée fausse que de les appeler de « *purs symboles* » ; elles sont — et c'est là le point sur lequel on ne saurait trop insister — elles sont des *projections* ou des *traductions fidèles* de la réalité.

Rien, en effet, ne nous autorise à penser que ces traductions soient trompeuses et ne remplissent pas leur but. « Pourquoi, dit M. MÉLINAND, la conscience serait-elle nécessairement une énergie transformatrice ? Pourquoi se la figurer comme un réactif qui altère tout ce qu'il touche ? Pourquoi vouloir que ce miroir torde les objets ? Pourquoi ne pas admettre qu'il les reflète exactement, si on tient à parler de reflet ? » (1). La corrélation que nous constatons entre les modifications de notre sensibilité et les changements des objets prouve tout au moins que nos représentations ne sont pas arbitraires. Et, dans

(1) Article cité, *Revue des Deux Mondes*, tome CXLIX^e, p. 447.

bien des cas, il est possible de démontrer par des instruments de précision que l'intensité de la sensation croît avec l'intensité du facteur qui la produit. On ne saurait voir une objection sérieuse dans le fait que les indications des instruments de précision ont plus de fixité que celles de nos représentations. Ces instruments eux aussi — thermomètre, baromètre, hygromètre, etc. — nous indiquent, chacun à sa façon, le résultat d'un rapport entre deux facteurs : le thermomètre, par exemple, *traduit* l'impression que font sur le mercure ou l'alcool les rayons caloriques ; mais il ne nous indique pas à combien de vibrations par seconde correspond tel ou tel degré de chaleur. Ces mêmes mouvements ondulatoires, que le mercure ou l'alcool « ressentent » sous forme de dilatation, pourront produire un tout autre effet sur une autre substance. Il y a donc, ici encore, deux facteurs en présence, chacun d'entre eux entrant pour une part déterminée dans la production des phénomènes donnés. Et toujours le phénomène externe, exactement comme le phénomène interne, n'est qu'un résultat du contact ou de l'influence réciproque de deux facteurs.

Aucune théorie de la connaissance n'aurait dû oublier ce fait capital, et, jusque-là, l'accord pourrait s'établir entre les philosophes.

Quant à la façon dont les deux facteurs en présence peuvent s'unir pour produire un phénomène interne ou externe, la métaphysique seule, et non une théorie préliminaire de la connaissance, peut essayer de l'expliquer par une hypothèse.

Ici commenceront nécessairement les divergences, car chaque philosophe sera tenté de choisir l'hypothèse qui concordera le mieux avec l'ensemble de son système, avec sa méthode générale, avec ses convictions morales ou religieuses.

Voilà pourquoi il valait peut-être mieux que Lotze séparât sa théorie de la connaissance de son hypothèse sur l'essence des choses, car le critique pourra ainsi plus facilement adopter la première en faisant ses réserves sur la seconde.

Lotze a été non moins heureux en précisant les rapports qui existent entre les lois de la pensée et celles de la réalité, et surtout en appliquant à la théorie de la connaissance sa distinction capitale entre les jugements *vrais* et les choses *réelles*. C'était là rendre impossible, dès l'origine de la discussion, le scepticisme qui était issu du *criticisme*.

Malgré sa sévérité exagérée pour l'antiquité classique, notre auteur est dans le vrai quand il prend position entre le nominalisme et le réalisme et montre que les idées générales ne sont ni de simples *flatus vocis* sans valeur aucune, ni des réalités concrètes.

La polémique de Lotze contre les notions aristotéliennes de *puissance* et d'*acte* est peut-être plus sujette à caution que sa critique des idées platoniciennes. Cependant elle contient, elle aussi, une grande part de vérité. Notre auteur a raison de montrer qu'on a abusé des termes de *puissance* et d'*acte* : ils ont été employés trop souvent dans des cas où les influences postérieures ont plus de part au développement définitif que l'état primitif. Dans la synthèse de deux corps A et B, produisant le corps C, on ne voit pas pourquoi C serait plutôt contenu en puissance dans A que dans B. Même dans l'exemple classique de l'œuf en anatomie ou de l'ovaire en botanique, dont on dit volontiers qu'ils contiennent en puissance l'être définitif, on peut se demander si c'est bien l'œuf et l'ovaire, ou si ce ne serait pas tout aussi bien le sperme ou le pollen qui contiennent l'être final en puissance.

Mais, du fait que l'on a abusé des mots de puissance et d'acte, il ne résulte pas que ces termes ne renferment pas quelquefois une part de vérité. Nous distinguons très bien entre la synthèse de deux ou plusieurs corps et le développement de la puissance à l'acte. Si, dans des cas douteux, tels que celui de l'ovule, l'analogie a quelquefois poussé à des abus de langage, nous avons une idée très nette quand nous disons que l'homme est en puissance dans l'enfant, que la fleur est en puissance dans le bouton. Il y a une grande différence entre ces derniers exemples et celui d'une synthèse entre deux éléments. Tandis que, dans les premiers cas, on ne pouvait savoir de quel côté était le principe décisif qui doit produire l'état final, personne ne soutiendra que c'est l'eau, le soleil ou l'un quelconque des facteurs secondaires qui contient la fleur ou le fruit en puissance. Nous sentons très bien que l'enfant est déjà un « petit homme », que le bourgeon contient la fleur ou la branche en germe. Il n'y a là ni transformation radicale, ni même passage proprement dit, mais simplement évolution sous l'influence de facteurs déterminés : chaleur, lumière, humidité.

On ferait donc bien de réserver les expressions de puissance et d'acte aux cas où il y a, non synthèse d'éléments également

importants ou transformation radicale, mais seulement différentes phases de l'évolution d'un seul et même être.

Mais alors les termes de *puissance* et d'*acte* pourraient être facilement remplacés par celui d'*évolution* et le mot *passage* risque même de donner une idée inexacte. Lotze n'a donc pas tout à fait tort de déclarer qu'on a abusé de ces termes favoris du dilettantisme philosophique». Il en est souvent ainsi de mots qui nous ont été imposés par un grand génie et qui ont passé dans le langage courant où on les emploie pour « se donner un air de savant », sans en bien conserver le sens primitif.

Nous pouvons passer plus rapidement sur le *criterium de la connaissance*, car la théorie de Lotze n'est pas nouvelle. Depuis Descartes, l'évidence était considérée par la majorité des philosophes comme le criterium de la certitude. Lotze n'a fait qu'exposer avec clarté ce que la plupart de ses prédécesseurs avaient admis avant lui (1). Bon gré mal gré, il faut bien reconnaître qu'à la base de toute connaissance il y a un acte de foi et que la raison humaine ne peut en appeler qu'à elle-même. En face du scepticisme sans cesse renaissant au milieu de ce siècle, il n'était pas inutile de le rappeler dans le *Microcosme*.

En résumé, Lotze a replacé la théorie de la connaissance sur une base solide en en restreignant les limites. En maintenant, dans l'acte de la connaissance, l'importance des deux facteurs en présence, il a su éviter le subjectivisme de Fichte aussi bien que le sensualisme de Locke. Mieux que Kant, il a coupé « les ailes de papillon » d'une nouvelle métaphysique aussi « aventureuse » que la première, car elle avait négligé la réalité qui lui était accessible pour se lancer à la poursuite d'une chose en soi qui fuyait toujours devant elle.

III

La théorie de Lotze sur la SUBSTANCE a été beaucoup plus vivement attaquée que sa méthode et que sa théorie de la connais-

(1) Il se plaît à le reconnaître dans un article très intéressant sur la philosophie contemporaine, publié deux ans avant sa mort dans une grande revue anglaise. (V. *Contemporary Review*, XI^e année, Janvier 1880, p. 134 sq.)

sance. Elle affirme que les atomes, dont la substance, réelle ou apparente, est composée, sont des éléments doués de vie, de forces d'attraction et de répulsion. On aurait donc tort de reprocher à notre métaphysicien de rejeter toute notion de substance et de laisser le moi et l'être s'évanouir dans les phénomènes passagers. Toute sa polémique est dirigée, non contre l'idée de substance en général, mais contre celle de substance inerte et immuable, contre la notion d'une 'chose en soi' inconnaissable.

Dès qu'on se place au point de vue historique, on ne peut nier que cette polémique ait été utile et nécessaire ; car il faut bien reconnaître que, dans la philosophie critique, le *noumène* avait été si bien éloigné du *phénomène*, la *cause* si bien séparée de l'*effet*, que ce dernier devenait lui-même un mystère aussi incompréhensible que la 'chose en soi' elle-même. En comblant l'abîme qui séparait la 'chose en soi' du phénomène, en rapprochant la cause de l'effet, Lotze a rendu à la philosophie allemande un service incontestable.

Au lieu d'être un *substratum* immuable et incompréhensible, la substance se ramène, dans la métaphysique de Lotze, à une infinité d'*éléments actifs*, de nature spirituelle, doués de forces qui lui permettent d'agir et de réagir, ayant par définition des relations déterminées (*bestimmte Beziehungen*) avec d'autres éléments semblables à eux et ne pouvant se modifier les uns les autres que d'après des lois fixes. Comme dans la *Monadologie* de Leibniz, la force est donc, en dernière analyse, le véritable lien entre les transformations multiples des choses ; la vraie réalité, c'est l'*énergie*. Leibniz considère cette énergie en elle-même, Lotze surtout dans ses rapports avec les autres êtres. La conséquence logique des deux théories est que l'étendue n'est qu'une apparence, une impression que l'énergie peut produire sur nous dans certaines conditions données.

Nous avons vu l'influence considérable que cette conception de la substance a exercée sur les différentes parties de la métaphysique de Lotze.

Cette influence était inévitable ; car l'ancienne théorie de la substance déterminait non seulement les notions de matière, d'étendue et de cause, mais encore l'idée d'immortalité, celle de Dieu et de ses attributs. Or, la doctrine de Lotze était le renversement de la conception traditionnelle. Au lieu d'être une substance toujours semblable à elle-même, la vraie réalité était ramenée à une puissance d'agir et de

réagir ; chaque être était mis en rapports constants avec les êtres qui l'entourent et n'avait de réalité que dans la mesure de cette solidarité avec le reste de l'univers.

Il nous paraît incontestable que cette conception est plus près de la vérité que celle d'une 'chose en soi' immuable et inconnaissable.

L'atome d'Épicuré, la monade de Leibniz, les '*réales*' de Herbart pouvaient être conçus comme des êtres indépendants du reste du monde, retirés en eux-mêmes dans un isolement imperturbable. Ces êtres simples n'avaient « ni portes, ni fenêtres » ou étaient comme des îles qu'aucun pont, aucun navire ne reliaient au reste du monde. Et alors, il fallait, ou bien nier toute relation entre les choses, ou avoir recours, avec Leibniz, à une nouvelle hypothèse et supposer une harmonie préétablie de toute éternité entre les transformations de choses indifférentes les unes aux autres.

Voilà précisément l'alternative que Lotze a voulu éviter. Ces relations, dit-il, dont vous méconnaissez l'importance, c'est précisément l'essence (*das Wesen*) des choses, le caractère sacré et inaliénable de l'être. Dans sa métaphysique, plus d'éléments isolés ou inertes ; tout y est vie, action et réaction réciproques. Je ne les connais pas, s'écrie-t-il avec Leibniz, ces masses inertes dont vous parlez. Pour moi, dit-il, tout est vie, tout est mouvement, et le repos, la mort elle-même n'est qu'une apparence d'inertie, cachant un travail intérieur qui jamais ne s'arrête. Cette vie sans cesse renaissante n'est pas la vie d'un individu isolé du reste de l'univers ; c'est une vie commune ; la solidarité, dont les sociétés humaines nous offrent l'épanouissement le plus magnifique, commence à l'atome, inerte en apparence, à la plus simple réunion d'éléments anatomiques. Depuis le cristal, qui se reforme spontanément sous l'action mystérieuse de ses divers éléments, jusqu'aux imperceptibles grains de pollen, qui semblent attirés à distance, depuis la masse informe de protoplasma, résistant aux actions dissolvantes du dehors, jusqu'à l'homme sans cesse soumis aux influences de ses semblables, chaque être isolé est solidaire de ses voisins ; de même que, dans une société bien organisée, chaque membre a son utilité dans l'ensemble, dont il reçoit la vie et le bien-être, de même, dans l'univers, chaque être isolé exerce son influence autour de lui et reçoit du dehors des impulsions fécondes ou pernicieuses.

Jusqu'ici nous n'hésitons pas à suivre Lotze dans sa conception de l'être. Mieux qu'aucun de ses prédécesseurs, il a mis en lumière l'im-

portance décisive des rapports des choses entre elles. On ne saurait trop insister sur le mérite qu'a eu notre auteur en montrant la solidarité de chaque être avec tout ce qui existe autour de lui. *Vae soli*, malheur à l'être isolé, que ce soit l'organisme le plus simple ou un organisme plus compliqué, voilà la loi que la nature semble avoir voulu inscrire dans l'univers.

On aura plus de peine à suivre notre philosophe quand il attribue à ses atomes une vie interne, analogue à notre vie psychique à nous.

Tant qu'on songe seulement aux organismes qui tiennent un rang élevé dans l'échelle des êtres, sa thèse est séduisante. La fleur, avec ses vives couleurs et le parfum délicat qui émane mystérieusement de sa corolle, semble encore avoir un principe de vie que l'on peut comparer à celui des êtres supérieurs. Le cristal lui-même, avec ses lois sévères, qui lui permettent de se reconstituer en réparant ses blessures, semble avoir une apparence de vie, ou, selon l'expression de Leibniz, une « nature propre », une « force immanente » (1). Nous aimons à voir en lui un être existant par lui-même (*für sich*) et à lui attribuer au moins un vestige de vie rudimentaire, lui permettant d'exercer et de subir des actions multiples.

Mais, quand on descend au bas de l'échelle des êtres, quand on arrive à la roche inerte ou à la poussière de la route, on hésite à accorder à ces êtres rudimentaires une existence tant soit peu analogue à la nôtre.

Et pourtant, malgré nos hésitations, il ne faut pas oublier que cette inertie n'est peut-être qu'apparente. Un instrument relativement grossier, le microscope, nous fait apercevoir une vie intense, une architecture savante, là où notre œil ne pouvait distinguer que matière inerte et masses informes. N'est-il pas permis de supposer, avec Lotze, qu'un œil plus perçant que le nôtre, des instruments plus parfaits feraient reculer encore la limite de la matière inerte ?

Ce qui nous frappe tout particulièrement, c'est de voir la métaphysique contemporaine, aussi bien que la science moderne, abaisser de plus en plus, entre le monde organique et le monde dit inorganique, ces barrières que Lotze aurait tant aimé renverser.

(1) *De ipsa natura seu de vi insita creaturarum.*

Après toute une vie de labeur et de recherches désintéressées, notre maître vénéré, PAUL JANET, arrive à des conclusions presque identiques à celles de Lotze, qu'on s'étonne de ne pas voir citée à côté de Fichte, de Schelling ou de Hegel. Lui aussi, il entrevoit, dans l'esprit universel, l'origine, la raison d'être, l'essence et en quelque sorte l'âme de toutes choses. Tout, dit-il, sera le produit de l'esprit absolu qui, sans rien perdre de son essence, trouvera dans la nature et dans l'esprit une double expression de lui-même et sera par conséquent le lien des deux mondes. Rien n'empêchera alors d'entendre la nature, avec Schelling, comme l'esprit endormi, éteint, aspirant à se réveiller, et le moi, au contraire, comme une nature qui s'éveille. La nature ne sera pas une matière morte, abstraite, ne disant rien à l'âme : elle sera *l'enfance de l'âme*, l'âme à l'état naïf et innocent, souverainement aimable ; de plus, elle sera *raisonnable* sans le savoir, étant une image de la raison ; elle nous garantira toute sécurité et toute certitude, parce qu'elle est une logique en même temps qu'une poésie (1) ».

Un observateur et un historien de la nature tel que M. ARMAND SABATIER affirme, lui aussi, que l'esprit est partout, que « la tendance évolutive qui semble diriger la nature, la finalité générale qui la sollicite, la marche progressive et organisatrice qu'elle manifeste sont les signes de la présence générale plus ou moins évidente de l'esprit ». Après de longues et laborieuses recherches, ce même savant s'écrie avec le poète :

Objets inanimés, avez-vous donc une âme
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ?

et proclame que « le germe et le rudiment de l'esprit » sont répandus dans tout l'univers, que la sensibilité, la volonté, la pensée « existent partout, soit à l'état potentiel, soit à l'état latent ou sourd, soit à l'état plus ou moins éclatant (2) ».

(1) *Réalisme et Idéalisme*, dans la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XVI, vol. 31^e, 1891, p. 122. Bien avant le philosophe français, KANT et surtout LEIBNIZ avaient affirmé l'idéalité de la matière. Pour eux aussi la matière n'était, en quelque sorte, qu'un affaiblissement, qu'un obscurcissement de la perception. Au fond, il n'y avait pour Leibniz que perception et action partout : « Il y a, dit-il, de la spontanéité dans le confus comme dans le distinct. » (*Réplique à Bayle*, 188, éd. Erdmann.)

(2) ARMAND SABATIER, Doyen de la Faculté des Sciences de Montpellier, *Essai sur l'Immortalité au point de vue du Naturalisme évolutioniste*, Paris, 1895, pages 66 et 67.

Ce « *psychique diffus* », que le savant français accorde à la matière, n'est pas autre chose que la « *vie psychique* », la « *existence spirituelle* » que Lotze revendique pour tout être capable d'agir et de réagir.

A un quart de siècle de distance, le savant français et le philosophe allemand se sont rencontrés.

Et, de son côté, un néokantien allemand, M. WUNDT, poursuivant l'évolution logique de la métaphysique allemande, proclame, depuis dix ans, devant des disciples enthousiastes, que le dernier fond de l'être est une activité, que les « *unités volitives* » sont les derniers éléments du monde matériel aussi bien que du monde spirituel (1).

Lotze a donc été le précurseur de quelques-uns des représentants les plus autorisés de la métaphysique contemporaine. Mais il a exagéré l'analogie qu'il croit constater entre le mode d'existence des choses et notre vie à nous, et surtout il n'a pas assez mis en lumière l'importance qu'une différence de degré doit avoir même aux yeux de ceux qui ont renoncé à établir une barrière infranchissable entre le monde organique et le monde dit inorganique. Peut-être lui aurait-il suffi d'admettre une sorte de pénétration de la force spirituelle universelle, d'accorder à la monade ou aux réales la possibilité de subir l'influence de l'esprit qui embrasse tout. En général, Lotze donne une importance beaucoup trop considérable à son hypothèse d'une vie psychique de tous les êtres et d'une essence spirituelle commune à toutes choses. Dans l'état actuel de la science, il est difficile de dire si l'énergie pure peut produire sur nous l'impression de corps étendus, si l'esprit peut se matérialiser en quelque sorte pour produire les corps. Sur tous ces points, le métaphysicien doit attendre que la science ait prononcé. L'auteur du *Microcosme* eût été plus fort en précisant moins sa théorie de l'essence spirituelle des choses. Heureux d'avoir pu mettre en pleine lumière un caractère de l'être trop négligé dans l'ontologie moderne, Lotze, comme il arrive presque toujours quand on défend une théorie nouvelle, a exagéré l'importance d'un facteur auquel il

(1) V. GUILLAUME WUNDT, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, et, plus récemment, *Logik, Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniß und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, 1^{er} volume, *Erkenntnißlehre*, 2^e édition, Stuttgart, 1893. M. WUNDT, professeur à l'université de Leipzig, est actuellement, avec M. PAULSEN, de Berlin, l'un des maîtres qui exercent le plus d'influence sur la jeunesse allemande.

avait, presque le premier, rendu entièrement justice. Au lieu de dire seulement que la faculté d'agir et de réagir est le caractère le plus sensible et le plus caractéristique de l'être, il a été jusqu'à poser le fait de *se trouver en relations avec d'autres choses* (*das in Beziehungen Stehen*) comme synonyme d'être. Il exagère certainement l'analogie qu'il croit constater entre notre propre âme et l'essence spirituelle des choses, quand il soutient que, pour exister, les choses doivent « pouvoir s'opposer elles-mêmes comme unités à leurs états variables et changeants », et quand il leur prête la faculté d'éprouver « au moins un sentiment de plaisir ou de déplaisir » (1).

Malgré les atténuations que nous avons signalées et qui furent provoquées par de violentes critiques, cette « existence en soi » (*jenes für sich sein*) des choses semble souvent supposer, dans les ouvrages de Lotze, une conscience véritable (2). Et, si c'est un degré, même élémentaire, de conscience que notre auteur veut attribuer aux choses, il nous est difficile de le suivre dans cette voie. On peut admettre l'essence spirituelle de tout ce qui existe et la pénétration de l'esprit universel dans toutes les parties du monde, sans accorder aux choses inertes une conscience même inférieure. Il suffit de leur attribuer, avec Paul Janet et M. Armand Sabatier, une « essence spirituelle », une « existence psychique », capable peut-être de devenir consciente sous l'influence de circonstances données et dans un milieu approprié.

Au lieu d'être la matière inerte, comme le voulaient les matérialistes, le principe véritable des choses serait un principe spirituel, doué d'une force organisatrice (*gestaltende Kraft*) (3). C'est lui qui permettrait aux éléments divers répandus dans l'univers de se grouper en organismes, selon leurs affinités. Seuls, les êtres supérieurs arri-

(1) *Métaphysique* de 1879, au commencement du paragraphe 97.

(2) Voyez par exemple : *Microcosme*, vol. III^e, livre IX^e, chap. 3, 1^{re} édition, p. 518 — 519, *Alter und Neuer Glaube, Tagesansicht und Nachtsicht*, dans le recueil : *Deutsche Revue über das gesammte nationale Leben der Gegenwart*, publié par RICHARD FLEISCHER, 3^e année, vol. 3^e, livr. 8^e, mai, 1879, p. 175 — 201 : « *Leiden kann nur das, was sein Leiden fühlt.* »

(3) Ce que Lotze appelle « *Kräfte eignen ungeahnter Wirksamkeit.* » (Compte-rendu de l'ouvrage d'AUGUSTE WEBER, *Die neueste Vergötterung des Stoffs*, dans : *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1856, n^o 72, p. 713, sq.).

veraient à une vie consciente, dont les organismes inférieurs n'auraient qu'un pâle reflet, une sorte de virtualité capable d'évoluer vers le mieux.

Entre le mécanisme des matérialistes et la conception de Lotze ainsi atténuée, nous n'hésiterions pas à donner la préférence à la théorie qui proclame l'influence partout sensible d'un principe spirituel intelligent. Mais ici nous touchons à deux nouveaux problèmes d'une importance capitale, celui de la causalité universelle et celui de l'idée de Dieu.

IV

Il est incontestable que l'hypothèse d'une essence spirituelle commune à tous les êtres facilite singulièrement la solution du grand problème de la CAUSALITÉ. Sans doute, la théorie de Lotze ne supprime pas toutes les difficultés. La possibilité du changement et le *devenir* restent, comme l'être lui-même, un mystère pour notre intelligence. Mais il n'en est pas moins vrai que la solution de notre dialecticien est un effort puissant pour approcher de la vérité et qu'elle marque un progrès incontestable sur la plupart des tentatives antérieures pour réduire la causalité à une simple succession ou la remplacer par une harmonie préétablie qui n'explique rien.

Ce qui frappe surtout dans l'argumentation de notre philosophe, c'est le soin avec lequel il examine les différentes théories de ses prédécesseurs et dont notre résumé n'a pu donner qu'une faible idée. En véritable historien, il prend et reprend leurs arguments avec une ampleur qui peut paraître exagérée, presque fastidieuse, à quelques lecteurs français, mais qui avait sa raison d'être au milieu de ce siècle. La plupart des critiques de Lotze sont marquées au coin du bon sens. Nous sommes entièrement d'accord avec lui quand il montre les contradictions de l'occasionnalisme, qui ne veut voir dans la causalité qu'une simple coïncidence. La notion de cause efficiente doit être maintenue en métaphysique ; une coïncidence occasionnelle explique aussi peu la causalité universelle qu'une pure et simple succession.

L'examen de la théorie de LEIBNIZ est particulièrement approfondi, et Lotze y revient dans presque tous ses ouvrages. Il a vu le point faible de la *Monadologie*, l'impossibilité d'expliquer la causalité, dès qu'on suppose les monades indépendantes par essence les unes des autres.

Cela ne veut pas dire que Lotze n'ait pas été sévère, injuste même, pour son grand prédécesseur, surtout lorsqu'il lui reproche d'avoir toujours été malheureux dans ses comparaisons. Toute comparaison ouvre une porte au malentendu, parce qu'elle est destinée à expliquer un fait difficile à concevoir par une image plus accessible à notre intelligence, mais par cela même inadéquate à la chose qu'il s'agissait d'expliquer. Si l'on admettait l'harmonie préétablie, on devrait reconnaître que Dieu a pu régler le mouvement de chaque roue en particulier aussi facilement que la marche de deux horloges. Dans le détail, la critique de Lotze est donc aussi sujette à caution que l'exemple de Leibniz. Mais le point de départ de la réfutation de Lotze, c'est-à-dire l'impossibilité, pour les partisans de Leibniz, d'expliquer autrement l'action et la réaction des choses entre elles, n'en reste pas moins solide.

Au fond, dans le système de Leibniz, la notion de cause n'avait pas de place dans le monde sensible; l'auteur devait logiquement finir par la supprimer, comme les empiristes l'avaient supprimée avant lui.

Quant à la théorie que Lotze oppose à celle de Leibniz, elle nous semble marquer un progrès réel sur celle de ses prédécesseurs.

HERBART, déjà, avait montré combien était « absurde » le concept d'une « *causa transiens* » et comment une chose ne saurait sortir d'elle-même pour produire une transformation quelconque dans une autre chose⁽¹⁾. Il avait même indiqué que la cause pourrait consister dans l'action réciproque (*Wechselwirkung*) de deux êtres simples, par laquelle chacun d'entre eux tendrait à anéantir (*vernichten*) l'autre et à se conserver lui-même (*Selbsterhaltung*)⁽²⁾. C'est là, sans aucun doute, l'origine historique de la théorie de Lotze. Mais Herbart avait aussi enseigné que les causes, « ce sont les êtres simples que nous posons pour expliquer les propriétés multiples des corps »⁽³⁾. Malgré sa tentative pour concilier ces deux définitions, on ne voyait pas comment cette influence, ces actes de conservation individuelle pouvaient se produire sans altérer la simplicité des réales ?

(1) *Allgemeine Metaphysik*, § 226.

(2) *Allgemeine Metaphysik*, §§ 235 et 236.

(3) *Ibidem*, §§ 220 et 222.

Dans la métaphysique de Lotze, au contraire, ces influences sont considérées comme le caractère essentiel des êtres. Dès lors, la causalité, que Leibniz avait rendue inintelligible et qui avait tant embarrassé les successeurs de Kant, devient possible. Nous comprenons comment naît l'apparence erronée qui a donné naissance à l'« opinion courante ». Lotze a eu parfaitement raison de rejeter, comme Herbart l'avait fait avant lui⁽¹⁾, cette notion d'une « *causa transiens* », se détachant en quelque sorte d'un objet pour passer à un autre. Sur ce point, son argumentation est décisive. Il nous est impossible de concevoir un attribut quelconque abandonnant un corps pour se précipiter vers un autre. Chaque fois qu'il y a rapport de cause à effet, deux ou plusieurs facteurs sont en présence, et chacun d'eux est cause du phénomène nouveau, alors même que l'un d'eux ne réagirait que par une simple résistance.

Lotze est également dans le vrai quand il ramène la cause à un changement interne d'états et affirme que nous ne recherchons un rapport de cause à effet que lorsque nous sommes témoins de transformations. Et ce changement d'état, aucune hypothèse ne pouvait lui en donner une explication plus plausible que celle d'une influence réciproque des atomes les uns sur les autres. Autant la première solution de Herbart concordait peu avec ses prémisses, autant la théorie de Lotze est intimement liée à l'ensemble du système.

Les études les plus récentes sur les atomes semblent confirmer, dans une certaine mesure, la conception de notre métaphysicien. Elles excluent de plus en plus toute idée de contact direct entre les corps ou entre leurs éléments matériels et supposent, en général, un simple rapprochement de molécules à des intervalles extrêmement petits; de même, elles n'admettent pas la pénétration absolue des substances entre elles, mais seulement une pénétration des molécules d'un corps entre celles d'un autre corps⁽²⁾.

Or, si infime qu'on suppose l'intervalle entre les molécules, un simple rapprochement d'êtres indifférents par essence les uns aux au-

(1) Voyez encore, outre la *Métaphysique générale* de HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 127, et *Theorie der attractione elementorum principia metaphysica*, § 11.

(2) Les récentes découvertes de la physiologie sur les neurones paraissent aussi confirmer l'hypothèse de Lotze.

tres ne les rendrait pas capables d'agir et de réagir les uns sur les autres, comme le pensait Herbart. Si l'on veut expliquer la cause, il faut bien, dès l'abord, accorder aux molécules cette faculté d'agir et de réagir les unes sur les autres.

Aucune conception de la causalité ne nous paraît — relativement du moins — plus satisfaisante que celle d'une action et d'une réaction réciproques entre les molécules de deux ou plusieurs corps en présence, et les rapports multiples de cause à effet ne seraient, ainsi conçus, qu'un cas particulier de l'attraction universelle.

Les masses s'attirent les unes les autres ; c'est là un exemple d'action et de réaction à distance. N'est-il pas naturel de supposer que cette faculté d'exercer une influence à distance est répandue dans la masse entière des corps et existe, plus ou moins latente, même chez la molécule la plus infime.

Pour ce qui est de savoir *comment* les molécules exercent telle ou telle action les unes sur les autres, c'est, dans l'état actuel de la science, un problème aussi insoluble que celui de l'attraction universelle. Nous constatons qu'il y a transformation, comme nous constatons qu'il y a attraction, sans savoir comment le changement est possible.

L'action et la réaction, comme le devenir, sont des faits qui s'imposent à l'expérience, en dépit de la logique pure, qui ne serait jamais arrivée à se les représenter.

Les actions et les réactions réciproques des êtres une fois données, l'hypothèse de Lotze permet tout au moins de se faire une idée de la causalité, sinon de la comprendre absolument, et c'est bien déjà quelque chose.

Là où l'hypothèse de Lotze devient plus sujette à caution, c'est lorsque, ici encore, il fait intervenir, dans les rapports de cause à effet, un certain degré de sensibilité consciente. Sa théorie de la substance, qui nous a paru faire à la conscience des êtres inférieurs une part trop grande, le pousse, ici encore, à exagérer la valeur de cette *existence en soi* ou *pour soi* (*Fürsichsein*), qu'il accorde à toute cause.

Nous ne pouvons même affirmer, comme le pense Lotze, que, seuls, des êtres de nature parente ou analogue peuvent exercer les uns sur les autres une action et une réaction réciproques.

Sans doute, pour exercer une influence, il faut trouver un être ou une chose qui réponde ou qui corresponde à cette action ; car, Lotze l'a surabondamment démontré, l'insensibilité absolue de l'un quelconque des facteurs en présence serait le contraire de toute action, quel que soit le mode dont on cherche à se représenter celle-ci ; mais il n'est nullement prouvé qu'un être ne puisse agir sur un autre être d'essence différente.

A combien plus forte raison ne peut-on admettre comme démontré que, seuls, des êtres doués comme nous de sensibilité consciente peuvent jouer entre eux le rôle de *causes actives ou réceptives*.

Dans l'état actuel de nos connaissances, Lotze n'a certainement pas le droit de considérer comme démontré que, pour pouvoir réagir, l'« âme de la chose » doit *se sentir transformée, éprouver un changement*, avant de pouvoir se manifester comme cause (1).

On peut se demander s'il n'y aurait pas là un reste des théories de Herbart ; en effet, quand on admet, avec ce philosophe, une pluralité d'êtres simples, il est nécessaire d'expliquer l'action par une impulsion venant du dedans, tandis que Lotze, ramenant toute activité à une influence de l'Être Suprême, n'avait pas besoin de poser encore, comme condition de la cause, un certain degré de conscience ou de sensibilité.

Loin d'écarter la difficulté, ce nouveau facteur est un intermédiaire inutile ; dans la métaphysique de Lotze, la conscience de l'atome, si infime qu'on la suppose, loin d'être une explication, reste plutôt, semble-t-il, une action parallèle à celle de la cause universelle ou un effet de la modification qui précède.

L'expérience nous montre que, même chez l'homme, la plupart des phénomènes de réaction s'accomplissent sans conscience et que les sentiments conscients sont ordinairement des effets qui suivent ou accompagnent des réactions inconscientes ; ce sont, non des *causes*, mais plutôt des *symptômes* d'un travail psychologique inconscient.

S'il en est ainsi même chez les êtres supérieurs, à combien plus forte raison devra-t-on admettre que le degré de conscience va en diminuant, à mesure que l'on descend vers les êtres inférieurs, et que, chez les êtres que nous appelons inanimés ou inertes, les mouvements

(1) V. *Métaphysique* allemande, § 45, p. 96 (éd. de 1879).

de réaction ont atteint ou dépassé la limite incertaine où la conscience est devenue si faible, si obscure qu'elle se confond avec les phénomènes réellement inconscients.

Les états de demi-conscience ou de demi-inconscience, de conscience obscure ou à peine perceptible sont si nombreux qu'on ne peut tracer de limites nettement déterminées entre les deux domaines.

Même les influences multiples de notre propre organisme sur notre sensibilité passent, le plus souvent, inaperçues et ne provoquent que beaucoup plus rarement des réactions conscientes.

Aussi, à quelque point de vue qu'on se place, les efforts de Lotze pour accorder à tous les êtres réels le plus de conscience possible ont-ils dépassé le but que l'auteur s'était proposé d'atteindre.

Même si l'on voulait, avec M. Armand Sabatier, accorder à l'être le plus simple un degré élémentaire de vie psychique, on ne devrait pas faire intervenir cette hypothèse dans l'explication de la causalité.

Et le plus grave, c'est que cette conception d'une « existence pour soi » (*Fürsichsein*), d'une vie consciente, qui d'abord semblait se glisser dans l'argumentation de Lotze comme une condition accessoire ou une simple explication, tend ensuite à jouer un rôle de plus en plus prépondérant. De même que cette « existence pour soi », cette « vie psychique », nous fournissait le seul exemple possible de l'existence réelle et de l'indépendance de la substance, dont elle était le gage, de même elle finit par devenir la condition essentielle de tout changement et de tout rapport de cause à effet.

C'est que Lotze, comme il arrive si souvent en philosophie, exagère la thèse qui lui appartient en propre au détriment des autres. La théorie des actions et des réactions réciproques avait été indiquée par Herbart. La notion d'une substance spirituelle pénétrant toutes choses avait de nombreux partisans avant lui, même dans la philosophie allemande. SCHELLING et SCHOPENHAUER avaient soutenu, après ECKHARDT et BÖHME, que la volonté du « Sujet absolu » (*das absolute Subject*) est le principe de la réalité et du changement.

En développant ces indications de ses prédécesseurs, en formant de ces thèses éparses un système un et bien ordonné, Lotze a eu une prédilection exagérée pour la notion d'une « existence pour soi douée de conscience » (*selbstbewusstes Fürsichsein*), et il a fait intervenir cette idée dans bien des cas où il était inutile d'ajouter une hypothèse de plus à des explications déjà hardies en elles-mêmes.

Ces réserves faites, il faut bien le reconnaître, la théorie que Herbart et Lotze appellent un peu dédaigneusement « la conception vulgaire de la causalité » devait être corrigée.

Quoique cette théorie fût abandonnée par bien des philosophes, il était bon de montrer, d'une façon aussi nette et aussi précise, que le passage magique d'une cause quelconque entre deux corps est inconcevable et que les deux facteurs en présence concourent à produire l'effet final.

Proclamer l'importance capitale de la réaction de l'objet qui nous paraît passif, aussi bien que celle de l'être actif, était l'une des conséquences les plus fécondes de la méthode de Lotze.

V

Si, pour la théorie de la causalité, Lotze se rattache surtout à Herbart, pour l'IDÉE D'ESPACE nous l'avons vu remonter directement à Kant, afin de le corriger ou de le compléter.

L'auteur de la *Critique de la raison pure* avait reconnu et démontré, avec plus de force que Leibniz, l'idéalité de notre notion d'espace, mais les nécessités de la polémique l'avaient poussé à insister presque uniquement sur le caractère subjectif de cette idée. Il n'avait pas défini nettement cette *réalité empirique*, cette *valeur objective* qu'il accordait encore à la cause de notre notion d'espace, à ces choses venant se précipiter dans des formes préparées d'avance. Il laissait ainsi sans réponse la question essentielle des rapports de l'espace avec les choses réelles et n'expliquait pas comment il se fait que toutes les choses nous apparaissent réparties dans l'espace, à des endroits déterminés.

En maintenant l'importance des deux facteurs, de l'esprit qui forme une notion abstraite et de la réalité extérieure qui est traduite par une représentation interne, Lotze a évité l'idéalisme subjectif et rendu acceptable la théorie de l'idéalité de l'espace.

Les disciples de Kant, exagérant encore le subjectivisme du maître, avaient abouti à une conception qui paraissait un défi lancé au sens commun, à cette « opinion vulgaire » dont on parlait avec tant de dédain. Lotze a compris qu'il fallait combler cet « abîme béant » (*gähnende Kluft*), qui séparait la science de la vie pratique. Et il a été dans le vrai. Ce n'est qu'en maintenant le rôle du monde extérieur dans notre notion d'espace que nous réussirons à mettre notre théorie

philosophique en harmonie avec les résultats de l'observation et de la vie pratique. C'est seulement à la condition d'admettre une cause réelle dans le monde des choses que nous accepterons la théorie de l'idéalité de l'espace.

Quant à ce caractère abstrait de la notion d'espace, il nous paraît acquis. La critique de Kant, de Herbart, de Lotze et de leurs élèves nous semble avoir définitivement mis en lumière que l'espace ne saurait avoir d'existence réelle (1).

Cette thèse de l'idéalité de l'espace avait été adoptée par beaucoup de philosophes allemands du milieu de ce siècle et ce serait une erreur d'en attribuer la victoire à Lotze ; elle aurait triomphé sans lui, et peut-être notre philosophe aurait-il pu résumer davantage la longue polémique de sa *Métaphysique* contre la thèse d'un espace réel.

Mais ce qui arrêta encore beaucoup d'esprits distingués, c'était la difficulté d'expliquer la *nécessité* de notre notion d'espace, le vague qui planait sur la cause extérieure ou l'occasion de cette idée. Herbart, déjà, après avoir refusé toute existence réelle aux « rapports spatiaux », avait indiqué qu'ils doivent avoir leur fondement dans les « connexions » et dans les « séparations » successives des êtres simples. Le critique distingué de Herbart, M. MAUXION, a parfaitement compris que c'est dans ce sens qu'il faut tâcher d'interpréter les textes obscurs ou divergents de son auteur (2).

(1) En France, M. CH. RENOUVIER a été l'un des défenseurs les plus distingués de l'idéalité de l'espace. Voir les remarques si justes des articles de la *Critique philosophique*, tome IX^e, 1880, p. 33-40 : « Ce ne serait pas un rien, mais un quelque chose de concret qui bornerait le monde tout autour, et qui ne s'ouvrirait pas à l'imagination seulement comme un vide où elle peut toujours s'étendre, mais qui, après avoir rempli tous les objets, les dépasserait en les circonscrivant, comme un plein *sui generis*, composé de parties sans fin... Attendons qu'on [les partisans d'un espace réel] nous apprenne la différence qui existe, au point de vue de la composition infinie et de la contradiction qui y est inhérente, entre un infini actuel d'objets réels et un infini actuel de parties d'espace réelles » (p. 40). Il est intéressant de remarquer que M. Renouvier, qui, en écrivant ces lignes, attribuait encore à Lotze la conception d'un espace réel, arrive ici à des résultats identiques à ceux de son adversaire. Nul ne fut plus surpris que Lotze lui-même en voyant le philosophe français lui reprocher de croire à la réalité de l'espace. « Malheureux que je suis, s'écria-t-il, depuis de longues années mes compatriotes m'accusent de faire de l'espace une notion abstraite et vide, et voici qu'à l'étranger on me reproche précisément d'être trop réaliste ! »

(2) MARCEL MAUXION, *La Métaphysique de Herbart et la Critique de Kant*, Paris, chez Hachette, 1894, p. 272 : « Avec quelque réflexion, les textes les plus nettement réa-

Ce que M. Mauxion a fait pour Herbart, Lotze a essayé de le faire pour Schelling, en cherchant à concilier (*ausgleichen*) les nombreuses petites transformations (*die vielen kleinen Wandlungen*) de la doctrine de ce dialecticien (1). Pour Schelling, comme pour Lotze, l'espace vide est une image, une représentation subjective (*das subjective Vorstellungsbild*), à laquelle arrive notre intuition quand elle fait abstraction de ce qui est réel, de la matière. Selon lui, l'espace n'est pas un produit primitif de l'absolu (*erstes Erkenntnis des Absoluten*), mais la matière procède avant toute chose de l'absolu créateur. Il semble donc résulter des prémisses de Schelling que l'étendue, et par conséquent l'espace, n'a de réalité que par la matière (2).

Ce sont ces indications (*Hindeutungen*) de Schelling (3) que Lotze a utilisées, et il se plaît à le reconnaître. Mais combien cette conception de l'espace devient plus claire dans sa métaphysique que dans le système de Herbart ou dans la dialectique de Schelling. D'abord, elle y est en harmonie parfaite avec sa méthode et avec sa théorie de la connaissance ; elle est préparée par l'importance accordée, dès le point de départ, aux actions et aux réactions des choses entre elles ; le rapprochement avec les sensations est particulièrement heureux et ne contribue pas peu à rendre vraisemblable la doctrine de Lotze. Le jour où tout le monde admettra que toutes nos représentations, celles d'espace comme les autres, ne sont et ne peuvent être que des *traductions subjectives* de la réalité, mais aussi que ces traductions correspondent à quelque chose de réel, la thèse de l'idéalité de l'espace ne paraîtra plus en contradiction avec la vie pratique.

Le problème de la formation de notre notion d'espace rentre plutôt dans la psychologie que dans la métaphysique. Peut-être l'explication par des *lignes imaginaires*, considérées par Lotze comme les *éléments de l'espace*, est-elle bien compliquée — mais c'est là une explication théorique que notre auteur a choisie pour donner une forme scientifique

listes de la métaphysique sont susceptibles d'être interprétés dans le sens qui vient d'être indiqué ; et l'on ne voit pas en définitive qu'il soit impossible de s'en tenir au point de vue de Herbart et de concilier l'idéalité de l'espace avec la réalité des êtres simples et l'objectivité des rapports spatiaux. »

(1) *Métaphysique* de 1879, § 119, allemande, p. 227-228 ; française, p. 234-236.

(2) *Ibidem*, française, p. 234 (fin).

(3) *Ibidem*, allemande, p. 228.

à sa pensée. L'hypothèse de Lotze, telle du moins que nous croyons la saisir, pourrait être exprimée plus simplement et d'une façon plus populaire, si l'on disait que, au fond, la notion d'espace est une traduction de la distance perçue d'un point à un autre, ou d'une chose à une autre, ou encore au delà d'une chose vers un point supposé à l'infini. C'est l'image interne des objets, réels ou imaginaires, limités ou illimités, quand nous faisons abstraction de toutes leurs qualités réelles ; c'est l'intuition de la place qu'ils occupent les uns à côté des autres (1). Telle est, semble-t-il, la signification des lignes tirées par Lotze comme « éléments de l'espace futur ». Quand l'enfant étend les bras et les rapproche de nouveau pour saisir ou embrasser un objet, il pose inconsciemment les premiers éléments de la notion d'espace. Par la résistance, il se rend compte de la distance qui sépare les différentes faces de l'objet. Ces distances ne sont autre chose que les lignes de Lotze. Plus tard, l'homme fera abstraction de toutes les qualités de l'objet, il se figurera que, si l'objet n'était pas là, il n'y aurait que le vide, et c'est ce vide, ce que Lotze appelait « l'intervalle entre les choses » (*das Zwischen den Dingen*), qui finit par être appelé espace. Mais, en réalité, ce vide n'existe pas et ne peut exister, puisque, si l'on déplace l'objet, ses molécules seront remplacées par d'autres molécules. Nous ne pouvons nous figurer le vide absolu. Toujours un déplacement de molécules entraînera un autre déplacement de molécules.

(1) Ces lignes étaient écrites lorsque parut *La Nouvelle Monadologie* de MM. CH. RENOUVIER et L. PRAT. Nous avons été heureux de voir ces philosophes aboutir à des conclusions analogues à celles de Lotze, telles que nous venons de les interpréter. « Au point de vue du représentatif, lisons-nous dans *La Nouvelle Monadologie*, l'espace est la vision interne de l'externe, la condition subjective de la lumière, des couleurs, de la perception visuelle. Il est l'intuition, qui fait pour ainsi dire prendre corps à l'extériorité fondamentale, à l'extériorité d'une conscience pour une autre conscience, et en est le symbole »... Il faut, continuent nos deux auteurs, il faut définir l'espace « comme la puissance qu'a le sujet de contempler ses objets et d'en transmettre la connaissance en qualité d'images, de se représenter lui-même, et tous les êtres avec lesquels il est en rapport, comme situés les uns par rapport aux autres... Au point de vue du représenté, dans la catégorie de position, l'espace est la forme vide de l'intuition, quand des objets n'y sont pas localisés distinctement. L'étendue entre deux objets localisés est un intervalle représenté sous cette même forme vide, mais, en ce cas, limitée, et la limite prend les formes du point, de la ligne, ou de la surface selon qu'on la considère par rapport à une, à deux ou à trois des dimensions sous lesquelles se figure objectivement l'espace en son extension et en sa limitation (p. 102). »

C'est l'ancienne notion de la réalité du vide absolu qui a permis à l'hypothèse d'un espace réel de prendre, dans nos esprits, une force si grande que, malgré tous les efforts de la métaphysique depuis un siècle, nous avons encore de la peine à nous dégager de cette conception. La fluidité exceptionnelle de l'air a encore aidé à cette notion à prendre racine dans notre esprit. Si nous vivions dans un milieu plus dense, comme l'eau par exemple, où la résistance nous eût sans cesse rappelé que le vide n'existe pas en ce monde, le caractère abstrait de la notion d'espace aurait pénétré plus facilement dans les esprits. On aurait mieux vu qu'une molécule, si infime qu'elle soit, est sans cesse remplacée par une autre molécule, et que jamais, du moins dans l'univers tel que nous le connaissons, la place occupée par un objet ne peut être occupée par rien.

Quant à la célèbre *théorie des signes locaux*, elle est une hypothèse originale, « œuvre d'un esprit ingénieux, pénétrant, extrêmement habile à mettre en saillie toutes les difficultés du problème » (1). C'est une explication intermédiaire entre la théorie d'une intuition *a priori*, qui équivaut presque à l'absence d'explication, et les tentatives de l'école anglaise, qui a voulu expliquer les origines de la notion d'espace uniquement par l'expérience. Sans méconnaître le mystère qui plane sur le passage de l'excitation nerveuse à l'état psychique, elle s'appuie sur des observations physiologiques bien étudiées. Peut-être les découvertes de l'anatomie réussiront-elles un jour à jeter une lumière plus vive sur l'origine mystérieuse de nos sensations tactiles et visuelles ; les organes par lesquels se terminent les nerfs du tact et de la vue étant mieux connus, le mécanisme de la sensibilité nous apparaîtra avec plus de clarté ; nous n'en croyons pas moins que c'est dans la voie indiquée par Lotze qu'il faudra s'engager et chercher à expliquer la localisation dans l'espace par cette multitude de mouvements conscients ou inconscients, par ces « *tendances innombrables à se mouvoir* » que notre auteur identifie quelquefois avec les signes locaux.

Enfin, pour ce qui est de savoir si l'intuition définitive de l'espace est innée, comme le pensaient Leibniz et Kant, ou acquise, comme le voulait Herbart, chacune des deux théories opposées nous semble

(1) RIBOT, *La Psychologie allemande*, p. 101-102.

exagérée, sous sa forme absolue. Lotze a raison de le proclamer, ce qui est nécessairement inné, c'est la faculté de réagir, en face des choses, pour arriver à la notion d'espace, car cette faculté fait partie de notre nature même. Mais il est inutile d'admettre qu'une notion aussi abstraite que celle d'espace existe en nous, déjà formée, avant tout contact avec la réalité.

En résumé, Lotze nous paraît avoir simplifié le problème de l'espace et indiqué la voie à suivre pour arriver à une solution un peu plus satisfaisante que la conception naïve et que l'idéalisme absolu de l'école de Kant. Cela ne veut pas dire que son explication supprime toutes les difficultés. Dès qu'il s'agit de se représenter la genèse et l'origine de l'univers, les points d'interrogation se posent en foule. Quelle que soit la nature, matérielle ou spirituelle, que l'on accorde à la substance, il est aussi difficile de se représenter les éléments réels s'étendant à l'infini que de leur supposer une limite à un endroit quelconque. De là provient la difficulté de nous représenter l'espace comme infini ou comme fini. Mais Lotze n'ayant pas entrepris d'expliquer comment on crée un monde, nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion de problèmes qu'il considérait comme insolubles.

Sans méconnaître, comme quelques-uns de ses disciples l'ont fait après lui, l'intérêt des plus grands problèmes de la cosmogonie, notre auteur n'a pas cru pouvoir les aborder avec des chances réelles de succès. Il a jugé que sa tâche était de montrer que l'idéalité de l'espace n'aboutit pas nécessairement à l'idéalisme absolu ou au scepticisme.

Ainsi Lotze a accompli son œuvre au moment favorable, comme le philosophe de Königsberg a accompli la sienne au réveil de l'esprit critique. Selon nous, il ne s'agit pas de donner un rang à Kant ou à Lotze, en cherchant quel est « le plus grand » ou « le plus profond » des deux philosophes ; il s'agit de voir comment chacun d'eux a rempli la tâche qui s'imposait à ses contemporains. A la fin du dix-huitième siècle, nous l'avons vu, il fallait avant tout combattre le réalisme naïf ou de parti pris, qui s'obstinait à voir dans l'espace une chose aussi réelle que l'air ou que l'eau. A l'époque de Lotze, la doctrine de l'idéalité de l'espace était admise par les grandes écoles philosophiques issues de Kant, et c'est le facteur réel qui risquait d'être entièrement oublié. De là le changement de front dans la polé-

mique. Lotze a comme adversaires plus d'idéalistes absolus que de réalistes convaincus. C'est ce qui explique — et justifie — l'insistance avec laquelle il revient toujours et toujours sur la nécessité d'accorder une cause réelle à notre représentation d'espace.

VI

Il en est de même pour L'IDÉE DE TEMPS. Ici encore, Lotze avait en face de lui non seulement les partisans de la réalité, mais aussi ceux de l'idéalité du temps. De là l'ampleur de ses développements, la longueur des analyses, dont l'auteur du *Microcosme* et de la *Métaphysique* n'a pas su toujours dégager la thèse fondamentale. Notre étude n'a pu donner qu'une faible idée de la multitude des points de vue et aussi, il faut bien le dire, de la minutie et de la subtilité des raisonnements, dont nous avons essayé de faire ressortir les idées essentielles.

Il est bien difficile de déterminer nettement ce qui doit subsister de cette théorie. La polémique contre la conception naïve de la réalité objective d'un temps vide a eu, en général, gain de cause dans la métaphysique allemande; mais la thèse de l'idéalité du temps, comme celle de l'idéalité de l'espace, aurait triomphé sans Lotze et avait été adoptée avant lui, non seulement par les idéalistes issus de l'école de Kant, mais encore par des métaphysiciens plus réalistes, tels que Herbart. Si notre philosophe a présenté quelques points de vue nouveaux, ce n'est certainement pas par cette polémique qu'il a imprimé une direction nouvelle à la métaphysique allemande. Comme pour la théorie de la connaissance, comme pour la notion d'espace, c'est en corrigeant l'idéalisme issu de Kant qu'il a exercé une influence salutaire. Le vrai danger qui menaçait la philosophie allemande était, selon nous, non le dogmatisme antérieur à Kant, mais l'idéalisme absolu des successeurs de ce philosophe.

Ici encore, pour rendre entièrement justice à Lotze, comme aussi à Kant, on ne saurait trop tenir compte des besoins de l'époque où vivait chacun de ces grands penseurs. Nous l'avons indiqué déjà pour la théorie de la connaissance, nous l'avons dit à propos de la notion d'espace, et nous sommes obligé de le répéter ici, parce que ce point a été trop négligé par ceux qui veulent donner des rangs à chaque nouveau chef d'école. Peut-être, au fond, les deux doctrines de Kant et de Lotze ne sont-elles pas aussi absolument opposées

qu'on pourrait le croire en lisant la polémique du second contre l'idéalisme absolu. Beaucoup de divergences s'expliquent historiquement par les adversaires que chacun des deux philosophes avait à combattre. Kant n'a pas voulu dire que le moi crée le cours du temps *ex nihilo*, mais seulement qu'il perçoit nécessairement les choses sous cette forme. Au sortir du dogmatisme présomptueux et en face de l'empirisme triomphant, il n'avait pas été amené à insister sur la nécessité du facteur objectif; pouvait-il deviner que ses disciples n'auraient rien de plus pressé que de supprimer ces 'choses en soi', dont il affirmait l'existence et qu'il regrettait tant de ne pouvoir mieux connaître? En cherchant à déterminer les rapports des choses extérieures avec notre idée de temps, Lotze n'est donc pas un adversaire véritable de Kant; il le continue plutôt; il marque un progrès sur la *Critique de la raison pure*, mais il la suppose; il la prend pour base et pour *point de départ* de ses recherches. Pour dire toute notre pensée, en lisant les développements de notre métaphysicien sur le temps et sur l'espace, nous nous sommes dit souvent: voilà comment aurait raisonné Kant au milieu du dix-neuvième siècle en face des adversaires de Lotze.

Au moment où la métaphysique allemande risquait de perdre entièrement de vue la réalité des choses, la tâche de Herbart et de Lotze a été de la ramener au monde réel, comme celle de Kant avait été de l'arracher au dogmatisme de Wolff. Mieux encore que Herbart, Lotze a vu et démontré que des représentations de temps qui ne correspondraient à rien ne pourraient s'imposer à notre esprit avec une force et une clarté irrésistibles. Ici encore, avec une logique impitoyable, il a fait à la relativité de notre connaissance sa part légitime, en ramenant *toutes nos représentations*, quelles qu'elles soient, à des *traductions* de la réalité. Que le cours du temps existe réellement ou qu'il n'existe pas comme tel, l'idée que nous en avons n'est et ne peut être qu'une image subjective: dès lors, il faut bien l'accorder à Lotze, on ne gagne rien à conserver une hypothèse incompréhensible, dont l'application est impossible et dont les conséquences sont contradictoires.

Ce qui, très certainement, faisait hésiter beaucoup de penseurs à adopter la thèse de l'idéalité du temps, c'était, comme pour l'espace, l'arrière-pensée que, si cette notion n'était qu'une création de notre esprit, elle perdrait sa valeur et sa nécessité, et la crainte que le cours des choses lui-même ne risquât d'aboutir au néant. Les critiques nombreu-

ses et acerbes qui ont assailli Lotze de toutes parts ont bien prouvé combien cette appréhension était légitime. En montrant la relation intime de notre notion de temps avec le *devenir*, Lotze a rendu impossible le scepticisme, auquel aurait pu aboutir la théorie de la relativité de nos connaissances. Il a montré le fond réel sur lequel repose notre notion de temps, et, par là, il en a sauvé la *valeur* à notre point de vue, comme il en a expliqué la clarté et la nécessité. En cherchant dans la succession des phénomènes l'explication du cours apparent du temps, notre métaphysicien a montré la voie que doit suivre la philosophie moderne. C'est dans l'évolution des choses et des êtres qu'il faut chercher l'origine de notre notion de temps.

Mais il est une idée qui aurait dû jouer un rôle plus considérable dans la théorie de Lotze, c'est celle de *durée*. Les choses et les êtres *durent* et *se transforment*, voilà le fait réel et concret que notre esprit traduit, à sa manière et conformément à sa nature, en une notion de temps (1).

Lotze, qui ne conçoit l'existence que sous forme d'actions et de réactions réciproques, c'est-à-dire sous forme de changements, était poussé par ses prémisses à tenir peu de compte de l'idée pure et simple de *durée* ; voilà pourquoi ce mot de *Dauer*, que l'on attend sans cesse, est presque absent de sa philosophie.

Peut-être, en effet, nous l'avons accordé à notre auteur, est-il difficile de concevoir un être qui ne se transformerait pas, qui n'exercerait ou ne subirait aucune influence : mais l'explication de l'origine psychologique de l'idée de temps aurait dû rester indépendante de l'hypothèse précédente. Elle pourrait être admise par des penseurs qui ne partagent pas les idées de Lotze sur l'essence de l'être. Si même les choses ne peuvent exister qu'en se transformant sans cesse, en exerçant et en subissant des influences toujours renouvelées, elles nous pa-

(1) Dans l'une de ses dernières études, *La Genèse de l'Idée de Temps*, publiée par M. ALFRED FOUILLÉE, en 1890, GUYAU a très bien montré comment, dans une masse homogène, rien ne pourrait donner naissance à l'idée de temps et comment la durée ne commence qu'avec une certaine variété d'effets. Mais, d'autre part, l'hétérogénéité absolue, si elle était possible, exclurait aussi le temps, qui a pour principal caractère la continuité. *Variété d'effets* (Lotze dirait *flux du devenir*) et *continuité relative*, telles sont donc les deux premières conditions de la formation de l'idée de temps. (V. GUYAU, *La Genèse de l'Idée de Temps*, Paris, 1890, p. 18-25 ; cf. aussi l'intéressante *Introduction* de M. ALFRED FOUILLÉE.)

raissent *durer*, et cette apparence aurait dû entrer en ligne de compte à côté du devenir.

Pour nous, l'idée de temps est la traduction, dans le seul langage perceptible à notre sensibilité, de la durée et de la succession des êtres et des choses. De même que les ondulations sonores sont la *chose réelle*, dont le son est une *représentation interne*, de même la durée et le devenir sont la *réalité concrète*, dont le temps est la *représentation subjective* (1).

Ce n'est qu'en maintenant ainsi les deux facteurs nécessaires à la formation de l'idée de temps, facteur objectif d'une part, facteur subjectif de l'autre, que l'on pourra échapper à l'idéalisme et à l'empirisme. Ici encore, comme pour l'idée d'espace, il faut prendre son parti de ne pouvoir percevoir la réalité que par le canal de notre sensibilité.

Voilà jusqu'où l'accord pourra peut-être s'établir entre les métaphysiciens.

Quant à expliquer en quoi consiste le devenir, comment un fait succède à un autre fait et le repousse dans le passé pour prendre sa place, comment nous percevons la durée et la succession sous forme de représentation dans le temps, Lotze a raison de répondre que, actuellement, la solution de ces problèmes dépasse les limites de notre entendement (2). Il nous est aussi impossible de dire *comment* la durée ou le devenir sont perçus sous la forme de représentations dans le temps que de comprendre pourquoi telles vibrations sont perçues sous forme de son, telles autres sous forme de lumière. On ne saurait trop répéter, avec Lotze, que ce sont là des problèmes de *même nature* et dont la solution peut être réservée sans que nous devions désespérer pour cela de l'avenir de la métaphysique.

(1) Dans un article très remarquable et trop peu remarqué en France (est-ce à cause d'une terminologie un peu exotique ?) M. H. HALLEZ arrive, par une autre voie que Lotze, à des conclusions analogues. Il n'y a pas apparence qu'il se soit inspiré du penseur allemand, car il ne le cite nulle part. V. *Le temps et la durée*, dans le premier numéro de la troisième année (1896) de la *Revue Néo-Scholastique*, p. 5-23. Le travail a paru aussi sous forme de brochure.

(2) « Cette habitude indéracinable, dit avec beaucoup de raison Hermann Lotze, de ne vouloir rien voir de merveilleux dans les premiers principes des choses, doit finir par avouer qu'elle est ici en présence d'une énigme indéchiffrable » (*Métaphysique* de 1879, § 157).

On ne peut donc reprocher à Lotze d'avoir assigné des limites à notre désir de connaître. Mais il est un domaine placé à notre portée, qu'il a trop peu exploré, et où il aurait trouvé la confirmation des rapports intimes qui existent entre la durée et l'idée de temps.

Poussé par son éducation scientifique et par ses études de médecine à l'étude des phénomènes extérieurs, Lotze a cherché, dans la réalité objective, l'origine psychologique de notions aussi capitales que celles d'espace et de temps : rien de plus légitime. Métaphysicien par goût et par profession, il est naturellement porté à la dialectique et à la polémique ; cela encore, nul ne songe à le lui reprocher.

Mais il rentre rarement en lui-même. On est quelquefois étonné de voir combien la vie intime joue, dans sa métaphysique, un rôle effacé. Les exagérations du mysticisme allemand semblent avoir lancé Lotze dans un excès opposé. Si l'auteur du *Microcosme* avait concentré davantage ses études sur le moi, il aurait trouvé dans le *sens intime* (*Selbstbewusstsein*) la réunion des deux facteurs, sujet et objet, qu'il s'est efforcé de mettre en lumière. Dans le moi, l'être qui *dure* et qui *agit* se confond avec celui qui transforme ces faits réels en une notion subjective de temps (1).

(1) Dans l'opuscule que nous avons cité, GUYAU montre très bien la part de *l'effet interne* dans la genèse de l'idée de temps. Le « *fond actif de la notion de temps* », dit-il, est la *conscience même*, en tant qu'elle distingue un passé, un présent et un avenir. Cette distinction se ramène, en dernière analyse, à celle du *pâtir* et de *l'agir*. « Quand nous éprouvons une douleur et réagissons pour l'écarter, nous commençons à couper le temps en deux, en présent et en futur. Cette réaction à l'égard des plaisirs et des peines, quand elle devient consciente, est *l'intention* ; et c'est l'intention, spontanée ou réfléchie, qui engendre à la fois les notions d'espace et de temps (p. 31). » Primitivement le futur, c'est « le devant être » ; c'est ce que je ne possède pas et ce que je voudrais avoir. « A l'origine, le cours du temps n'est que la distinction du voulu et du possédé, qui elle-même se réduit à *l'intention*, suivie d'un sentiment de satisfaction (p. 33). Cette *intention* est essentiellement *force* ou *effort*. Le futur est « ce qui est *devant* l'animal » et ce qu'il cherche à prendre ; le passé est ce qui est *derrière* lui et qu'il ne voit plus (p. 38). De sorte qu'en dernière analyse, pour Guyau, l'origine de l'idée de temps devra être cherchée dans *l'effort moteur exercé dans l'espace*. Et c'est encore l'espace qui nous donne l'explication de la disposition des images dans le temps.

Lotze, séparant *a priori* les notions de temps et d'espace, n'a pas assez insisté sur le fait que, pour nous représenter le temps, nous avons toujours recours à des images empruntées à l'espace et que le mouvement sert d'intermédiaire entre les deux idées (V. Guyau, p. 37-38). « C'est le mouvement dans l'espace qui crée le temps dans la conscience humaine. Sans

Par un acte d'*aperception immédiate*, nous avons conscience de la succession de nos états divers, nous faisons *nous-mêmes* l'expérience de ce qu'est le devenir, nous connaissons sans intermédiaire les modifications d'un être qui veut, qui agit, qui exerce et qui subit des influences innombrables. Rien qu'en passant du plaisir à la douleur, de la souffrance au calme ou à la jouissance, nous prenons conscience de la différence de nos états d'âme, nous nous sentons en train de « changer », alors même que nous n'avons pas encore une idée nette et précise des rapports qui existent entre les deux termes du changement et que nous n'avons pas encore pu traduire nos impressions par des images empruntées à l'espace (1).

Dans ces phénomènes internes Lotze aurait retrouvé tous les éléments objectifs de ce qu'il appelle le *derenn*. Mais il aurait vu aussi que nous avons le sentiment très net de rester le même être au milieu de toutes ces transformations successives de nos états d'âme. Toutes ces modifications de notre sensibilité se présentent à nous sous l'image de la durée et de la succession, et c'est dans notre conscience que nous constatons, avec le plus de netteté, la corrélation intime qui existe entre ces notions et celle de temps. Et, s'il avait suivi ici sa propre recommandation d'expliquer le monde extérieur par analogie avec nous-mêmes, notre auteur aurait vu que c'est précisément par ces expériences vécues que nous pouvons le mieux nous représenter la durée et les transformations d'autres êtres, dans la conscience desquels nous ne pouvons pénétrer. L'idée de temps aurait eu son origine, sa raison d'être et sa justification, non seulement dans la succession des faits extérieurs, mais aussi dans le sentiment intime de la succession de nos phénomènes intérieurs et de la durée de notre propre être à travers la multitude de nos modifications.

mouvement, point de temps » (p. 47). — Pour Guyau, comme pour Lotze, le temps est une des formes de l'évolution des choses, une différenciation introduite par nous dans l'univers ; ce n'est pas, comme le voulait Kant, une forme *a priori* que nous imposerions aux phénomènes, mais un ensemble de rapports que l'expérience établit entre eux. « *Le temps est donc la formule abstraite des changements de l'univers* ». Et M. Fouillée arrive exactement aux mêmes conclusions.

N'est-on pas étonné de voir les deux penseurs français aboutir ainsi, par une autre voie, aux mêmes résultats que le métaphysicien allemand, dont ils paraissent indépendants.

(1) Dans son *Introduction* au livre de Guyau, M. FOUILLÉE a parfaitement indiqué ce point, poussant ainsi l'analyse encore plus loin que son ami,

Sans doute, tout cela est indiqué dans les ouvrages de Lotze ou découle de ses prémisses (1) ; il n'en est pas moins vrai que l'auteur, qui prend et reprend trois et quatre fois les mêmes questions de détail, aurait pu approfondir plus qu'il ne l'a fait une idée de cette importance.

Quelle est, enfin, la valeur de l'explication par laquelle Lotze croit pouvoir échapper à la critique qu'il a lui-même adressée à Kant? Peut-on *concevoir*, sinon *percevoir*, une action de l'esprit s'exerçant en dehors du temps? Il nous semble bien que la perception d'un rapport est concevable en dehors du temps. Une influence elle-même, telle que l'attraction universelle, peut être conçue comme s'exerçant en dehors du temps. Et pourtant, dans la vie réelle, on peut dire que tout ce qui est perçu par nous dure ou se transforme. On peut donc accorder à Lotze que, théoriquement, la formation de l'idée de temps peut être conçue indépendamment du temps, et à Kant que, actuellement, tout ce que nous percevons, nous le percevons, en vertu de notre nature même, sous la forme du temps.

Comme pour l'espace, ce qui serait inné, ce serait, non une forme préexistante déjà parfaite, mais la nature même de notre esprit, selon laquelle nous percevons les phénomènes de la durée et du devenir sous la forme du temps.

Dans la théorie de Lotze, il y aurait cette part de vérité que la notion définitive de temps se forme dans la conscience empirique par l'observation de phénomènes *successifs*, soit externes, soit internes, et, dans celle de Kant, le fait qu'un esprit comme le nôtre ne peut percevoir les objets qu'en laissant s'écouler un certain laps de temps.

Avions-nous tort de penser que les doctrines de Kant et de Lotze sur l'idée de temps n'étaient pas aussi inconciliables qu'elles en avaient l'air, ou plutôt qu'il fallait les compléter et les corriger l'une par l'autre?

(1) Lotze a du moins le mérite d'avoir insisté sur le rôle du souvenir dans la genèse de l'idée de temps. Chose curieuse, dans la *Critique de la raison pure*, Kant n'avait pas fait la moindre allusion à la mémoire ni à ses rapports avec l'idée du temps.

VII

D'après la méthode essentiellement pratique de Lotze, on aurait pu craindre qu'il ne passât rapidement sur les grands problèmes de L'EXISTENCE et de LA NATURE DE DIEU. Nous avons vu qu'il n'en a rien été. Notre métaphysicien ne s'est souvenu de son antipathie pour les discussions transcendentales que lorsqu'il arrivait en présence de problèmes qui lui paraissaient inaccessibles à l'intelligence humaine.

En remplaçant l'idée de Dieu au centre même de l'ontologie, Lotze a rendu un vrai service à la philosophie allemande, surtout à une époque où d'autres systèmes, quand ils ne prétendaient pas construire l'univers sans cette « hypothèse », rejetaient à l'arrière-plan les problèmes essentiels de l'existence et des attributs de Dieu, ou laissaient cette notion s'évanouir en un principe vague, impersonnel ou inconscient.

Selon nous, l'auteur du *Microcosme* a eu raison de ne pas abandonner entièrement les anciennes preuves de l'existence de Dieu. Il faut faire au criticisme sa part, mais ne pas lui accorder plus qu'il n'a effectivement démontré. Du fait qu'aucune des preuves traditionnelles ne nous permet de démontrer l'existence du Dieu que réclame notre conscience religieuse, il ne s'ensuit pas qu'elles soient sans valeur aucune. Mais l'essentiel est de ne pas leur demander plus qu'elles ne peuvent nous donner. C'est bien déjà quelque chose que de montrer, avec l'argument *cosmologique*, que l'existence d'êtres contingents suppose une ou plusieurs causes réelles, sinon nécessaires. C'est bien quelque chose d'indiquer combien est invraisemblable l'hypothèse selon laquelle le chaos aurait produit tout seul l'ordre et l'harmonie de l'univers. La preuve la plus forte de l'existence de Dieu, Lotze l'a senti, est encore le fait même qu'il y a un monde évoluant selon des lois générales. Lotze a même fait la part trop belle à ses adversaires en parlant de « quelques exemples » de finalité. Ces exemples sont innombrables ; ailleurs il le reconnaît, et, dans sa théorie de la connaissance, nous l'avons vu signaler l'accord qui existe entre les lois de la pensée et les lois de la matière. C'était là le fait capital sur lequel notre auteur aurait dû insister ici encore. Nous constatons qu'il y a accord entre deux systèmes de fins évoluant à distance l'un de l'autre, qu'il y a harmonie entre les lois de l'univers et celles de la pensée humaine,

Voici deux séries de plantes, d'animaux, d'êtres intelligents de sexe différent ; ils sont séparés les uns des autres et ils évoluent indépendamment les uns des autres, de telle sorte que, à un moment donné, le développement de l'un correspond exactement au développement de l'autre (1).

Voici un savant qui calcule dans son cabinet que, dans un nombre d'années donné, tel astre se trouvera à tel endroit précis de l'espace infini. Et, au moment annoncé, l'astre est fidèle au rendez-vous que l'intelligence humaine lui avait assigné.

Il y a donc concordance entre deux séries de fins ou entre le monde de la pensée et le monde de la matière. Voilà des arguments tirés de l'ordre de l'univers sur lesquels Lotze aurait dû faire porter la force de son argumentation. Il a préféré partir du fait qu'il y a action et réaction entre les êtres et les phénomènes réels ; il est resté ainsi en accord parfait avec l'ensemble de son système, mais il risque de ne convaincre absolument que ceux qui ont admis déjà sa théorie de la substance.

Quand il arrive à la preuve ontologique, Lotze est obligé de reconnaître que Kant l'a victorieusement réfutée ; mais il sait en dégager un argument pratique qui a sa valeur. Les raisons de sentiment sont aussi des arguments, sinon pour la raison pure, du moins pour la raison pratique. En vain M. ÉDOUARD DE HARTMANN (2) objecte-t-il à Lotze que le caractère propre de tout idéal est d'être irréalisable. Il a dénaturé la pensée de son adversaire. Lotze a voulu dire que notre sentiment réclame l'existence de Dieu comme type et source de notre idéal du bien, du beau, du vrai, et non que tel ou tel idéal terrestre et humain doit être réalisé actuellement. Dans ces limites, comme postulat de la raison pratique, notre sentiment à nous est entièrement d'accord avec celui de Lotze. Nous aimons à croire et nous *voulons* croire que notre idéal du vrai, du beau et surtout du bien, irréalisable peut-être ici-bas, est réalisé dans un être suprême, mais l'expression

(1) AUGUSTE COMTE lui-même, l'adversaire acharné de la finalité entendue à la façon des théologiens, admet ce que Kant appelait « *la finalité interne* », c'est-à-dire la « *causalité réciproque* » qui apparaît dans les êtres vivants. (V. *La Philosophie d'Auguste Comte* par L. LÉVY-BRUHL, p. 100-102.)

(2) Dans sa brochure de 1888 sur *La Philosophie de Lotze*, p. 156 : « *Eigenthümlichkeit des Ideals ist unwirklich zu sein.* »

toute *subjective* que nous choisissons à dessein montre bien que cet argument ne saurait être donné comme une *démonstration* scientifique.

Ici encore, il y a, en dernière analyse, à la base de notre croyance, un acte de foi, un acte de la volonté, et non un raisonnement scientifique.

En sera-t-il de même lorsque nous devons nous décider entre la théorie d'un Dieu personnel et l'hypothèse d'un esprit universel inconscient ?

Nous touchons ici à la plus grande difficulté de toute l'ontologie de Lotze. Comment un Dieu présent partout et pénétrant toutes choses, un Dieu de même essence que les êtres créés, peut-il cependant être un Dieu personnel et distinct de la nature. Lotze a parfaitement pressenti que ce serait là le point sur lequel il serait le plus attaqué ; et, en effet, nombre de critiques, — théologiens et philosophes — n'ont pas manqué de l'accuser de panthéisme (1).

La question de savoir si Lotze doit, oui ou non, être classé parmi les panthéistes, nous paraît secondaire, parce que tout dépend de ce qu'on appelle de ce nom. Il y a panthéisme et panthéisme, comme il y a criticisme et criticisme. Si, par ce terme, on entend une doctrine qui, identifiant Dieu et la nature, refuse au premier toute individualité propre (*Spinoza, Hegel*), ou toute conscience (*Édouard de Hartmann*), alors on ne pourra ranger Lotze parmi les panthéistes.

Si, au contraire, par panthéisme, on désigne la doctrine selon laquelle Dieu, principe de vie pour toutes les créatures, est présent partout et pénètre toutes choses, alors Lotze est panthéiste.

Seulement, dans ce cas, il faut reconnaître que beaucoup de philosophes spiritualistes, anciens ou modernes, méritent ce nom, et que le premier des panthéistes chrétiens est saint Paul, s'écriant devant l'Aréopage :

« C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » :
Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν (2).

(1) V. S. MANDL dans sa brochure : « *Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes*, Berne, imprimerie K. J. Wyss, 1895, p. 35 : *unsere Annahme eines Lotzeschen Pantheismus* ; v. aussi STÄHLIN, dans son intéressant ouvrage : *Kant, Lotze, A. Ritschl*, p. 99, 126, etc. « *Eine Form des Pantheismus mit der anderen vertauscht* » (p. 99.) ».

(2) *Actes des Apôtres*, chapitre XVII, verset 28.

Si on voulait donner le nom de panthéistes à tous les métaphysiciens qui admettent la pénétration du monde par l'esprit divin, nous préfererions, avec M. S. Mandl, donner aux doctrines de Spinoza et de Hegel le nom de *pancosmisme*.

Mais, si on préférait réserver le mot de panthéisme aux systèmes qui identifient Dieu et le monde, nous préfererions accorder à la doctrine de Lotze le nom de *panenthéisme* (πᾶν ἐν θεῷ), introduit dans la philosophie allemande par Krause, l'un des disciples les plus personnels de Schelling, et repris par Paul Janet, notre cher et vénéré maître de l'université de Paris (1).

Gardant les termes consacrés, les critiques qui ont absolument voulu qualifier Lotze de panthéiste ont dû reconnaître que sa doctrine était un « panthéisme purifié » (*gelauterter Pantheismus*) (2), ou qu'il était une exception digne d'éloges » (*eine rühmliche Ausnahme*) parmi tous les panthéistes (3).

Mais il s'agit de savoir si un panthéisme ainsi *purifié*, un panthéisme différent de tous les autres, est encore le panthéisme.

Pour nous, nous préférons dire que Lotze a essayé de concilier la personnalité divine avec l'ensemble de son système et avec ce qui lui paraissait juste dans le panthéisme de ses prédécesseurs.

Mais ces questions de classification n'ont pas grand intérêt, selon nous. Ce qui est plus important, c'est de savoir dans quelle mesure Lotze a réussi dans son essai de conciliation.

Il nous paraît avoir vu deux côtés de la vérité, deux faces auxquelles nous tenons également : d'une part, la nécessité d'admettre que Dieu, s'il existe comme esprit universel et principe premier de l'univers, est présent partout et pénètre tout, que rien ne lui échappe, que nous n'existons que par lui ; et, d'autre part, la conviction que ce Dieu n'est ni une force aveugle, ni un principe inconscient, mais bien un être personnel.

(1) PAUL JANET, *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, Paris, 1897, tome II, p. 615 : « Pour nous, nous n'hésitons pas à reconnaître que l'on a exagéré la notion de personnalité divine, que l'on a trop rapproché les attributs divins des attributs humains, trop tiré la théodicée de la psychologie, qu'on a aussi exagéré la transcendence, qui, prise à la lettre, rendrait l'homme étranger à Dieu, et Dieu étranger à l'homme ; et, sans aller jusqu'au panthéisme, nous admettons ce qu'un philosophe allemand a appelé le panenthéisme ».

(2) S. MANDL, *Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes*, p. 36.

(3) STRUEMPPELL, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1886, p. 399.

Comment concilier ces deux thèses ? Nous sommes obligé d'avouer qu'il y a là quelque chose qui dépasse notre raison.

L'argumentation de Lotze jette un peu de lumière sur le problème en montrant que l'idée d'absolu et celle d'infini ne sont pas nécessairement en contradiction avec celle de personnalité ; elle nous permet d'entrevoir que la vraie et absolue personnalité n'existe qu'en Dieu seul, mais, il faut le reconnaître, le mystère n'est pas entièrement éclairci.

C'est qu'ici, selon une image connue de Bossuet, il faut nous contenter de tenir fermement les deux bouts de la chaîne dont les anneaux intermédiaires échappent à notre vue.

On peut donner à la raison théorique des arguments qui la *porteront* à admettre — nous n'osons pas dire qui l'*obligeront* d'admettre — un esprit universel. Jusqu'ici l'accord finira peut-être un jour par s'établir entre les philosophes. Mais, dès qu'il s'agira de préciser la nature et la personnalité de cet esprit universel, les divergences se produiront toujours selon la tournure d'esprit de chacun.

Entre le Dieu personnel de Lotze et l'Être inconscient d'Édouard de Hartmann ou la force pure des matérialistes, nous n'hésitons pas. Mais nous devons reconnaître que ce qui nous détermine, ce sont des raisons de sentiment, des motifs d'ordre pratique, un acte volontaire, et non des preuves absolues s'adressant à la raison pure.

La personnalité divine une fois admise, il est difficile de ne pas suivre Lotze dans ses développements sur la bonté divine. Si notre auteur s'est rencontré sur ce point avec quelques-uns des plus grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes, il n'en a pas moins eu le mérite de contribuer, avec Herbart (1), à faire triompher la notion de la bonté divine dans la métaphysique allemande, et cela à une époque où elle risquait d'être de plus en plus éclipsée par d'autres attributs (v. § VIII). Un Dieu de bonté ne peut vouloir la souffrance uniquement pour satisfaire un désir de justice analogue à notre désir de vengeance. Ce serait là « prêter à Dieu un rôle de

(1), V. surtout HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 155, et aussi *Aphorismen zur Religionslehre*.

vengeur, fruit de l'inspiration d'un anthropomorphisme exagéré et inacceptable » (1).

Sans doute, le mal est une objection terrible qui vient s'élever sans cesse à nouveau contre la conception de la bonté de Dieu. Lotze s'avoue impuissant à l'expliquer et toutes les théories proposées nous paraissent, comme à lui, laisser subsister une part de mystère. Mais, s'il reste bien des côtés obscurs dans ce grave problème, Lotze nous semble avoir tenu trop peu de compte de la vertu éducatrice de la souffrance, de l'utilité de la douleur et de l'effort comme « aiguillons du progrès évolutif (2) ». La souffrance, c'est-à-dire la privation, sous quelque forme qu'elle se présente, fait naître la volonté et provoque l'effort. « La voix de la douleur, dit avec raison M. ARMAND SABATIER, est d'une éloquence irrésistible ; elle seule est capable de dominer les rugissements et les révoltes de la bête que tout homme porte au-dedans de soi, et, quand la douleur se fait entendre, elle est assurée de la soumission » (3).

Lotze aurait dû aussi montrer les rapports qui existent entre le problème du mal et celui de la liberté. Même sans espoir d'élucider entièrement le mystère, il aurait pu indiquer le rôle de la douleur comme châtiment naturel ; il aurait pu montrer que la liberté humaine suppose la possibilité de mal faire et que le mal physique est une conséquence fatale du péché. Enfin, lui qui est essentiellement optimiste, lui, l'adversaire décidé de Schopenhauer et d'Édouard de Hartmann, il aurait dû au moins *tenter* de montrer que, contrairement aux allégations du pessimisme, la somme du bien dépasse la somme du mal dans l'univers, et que, dès qu'on ne se contente pas de considérer un petit nombre d'années, on constate un progrès réel dans les transformations de notre monde terrestre.

Le reste de la doctrine de Dieu dans le système de Lotze n'a pas une grande originalité. En passant rapidement en revue les attributs

(1) ARMAND SABATIER, *Essai sur l'immortalité*, p. 203.

(2) Nous empruntons l'expression à un homme de science qu'on n'accusera pas d'hostilité contre les découvertes de l'histoire naturelle, à M. le professeur ARMAND SABATIER, Doyen de la faculté des sciences de Montpellier, *Essai sur l'immortalité*, Paris, 1895 *Avant-propos*, p. XIX.

(3) *Ibidem*, p. 205.

métaphysiques et moraux, Lotze a cédé à son désir de poursuivre avant tout un but pratique. Cette tendance est sensible surtout lorsqu'il rapproche l'éternité et la Toute-Présence divines de la confiance que nous devons avoir en Dieu. Du point de vue de Lotze, il n'y a qu'un pas à franchir pour arriver à la théorie de l'école théologique de Ritschl qui dira : Nos notions de la Toute-Puissance, de l'éternité, de la Toute-Présence divines signifient seulement que, en tout temps, en tout lieu, nous pouvons placer en lui notre confiance. Cette évolution, peu considérable en apparence, veut dire en réalité que les attributs métaphysiques de Dieu, rejetés au second plan dans la philosophie de Lotze, ne sont plus considérés par la nouvelle école au point de vue *ontologique*, mais uniquement au point de vue *pratique*. Au fond, elle implique le fait de renoncer, par un acte de désespoir ou de découragement, à sonder les attributs divins, et, sous la feinte sérénité de l'école nouvelle, il y a comme un aveu d'impuissance, succédant à la confiance exagérée et à l'orgueil démesuré des écoles de Schelling et de Hegel.

On comprend mieux l'indifférence de Lotze, l'aversion de ses successeurs, quand on tient compte de leur milieu historique : mais on peut trouver que la réaction a été trop violente, surtout chez les théologiens qui ont succédé à l'auteur du *Microcosme*. Qu'on fasse ressortir l'intérêt pratique des attributs divins, rien de mieux : mais qu'on n'oublie pas que les jugements sur la valeur pratique des différents attributs supposent des jugements théoriques sur leur existence objective (v. § II).

En réalité, la raison humaine ne peut se faire une idée absolument adéquate de l'éternité, de la Toute-Présence et de la Toute-Puissance divines. Nous sommes toujours exposés à tomber dans l'anthropomorphisme, avec la plupart des philosophes anciens, ou à rester dans le vague, avec les disciples de Lotze. Cela éclate aux yeux sitôt que nous cherchons à scruter les rapports qui existent entre la divinité et les lois de la nature. Lotze l'a très bien vu : il nous est pénible de subordonner Dieu à telle ou telle loi naturelle, à telle ou telle vérité éternelle, et, d'autre part, nous ne pouvons concevoir que Dieu lui-même puisse, selon un exemple qui a été longtemps discuté, faire que deux fois deux fassent cinq ou que le bien ne soit pas bien (1).

(1) Voir la longue discussion de Lotze dans le troisième volume du *Microcosme*, 3^e édition, p. 582 — 588.

Lotze nous paraît avoir donné la meilleure réponse en disant que le problème est mal posé, que Dieu, étant la vérité même, ne peut poser une équation contraire à la vérité.

Ici encore, le mérite de notre philosophe est d'avoir montré, conformément à sa méthode générale, que les vérités et les lois n'existent pas indépendamment des choses vraies ou des phénomènes soumis à ces lois. De même que la durée n'est qu'une expression abstraite indiquant que les êtres ou les choses durent, de même l'ordre ou le désordre ne sont que des termes abstraits, auxquels nous avons recours pour indiquer que les choses sont bien ou mal ordonnées. Supposer des lois antérieures à Dieu, ce serait donc supposer, antérieurement à Dieu, des choses ou des êtres ordonnés selon ces lois, ce qui est inconcevable, puisque Dieu est éternel. Le mieux est donc encore d'enseigner, avec Lotze, que les vérités éternelles et les lois de la nature sont inséparables de l'idée de Dieu, que nous les posons par le fait même que nous posons l'existence de Dieu, et qu'aucune dialectique humaine ne peut les séparer de l'esprit universel sans se lancer dans des contradictions insolubles.

Telle que Lotze la conçoit, l'idée de Dieu est donc la synthèse du bien, de l'ordre, du vrai, et c'est avec raison que notre philosophe place au premier rang la notion d'amour, qui deviendra le principe directeur de toute sa théologie, formant ainsi le lien supérieur entre la science religieuse et la métaphysique.

Mais avant d'aborder la critique de la philosophie religieuse de notre auteur, nous devons examiner la valeur de sa psychologie, qui est peut-être la partie la plus contestable et la plus contestée de son système.

VIII

Dire que Lotze ne considérerait la PSYCHOLOGIE que comme un chapitre de la métaphysique, c'était déjà faire pressentir que les problèmes relatifs à l'âme humaine seraient trop sacrifiés dans l'ensemble de sa philosophie. Et, en effet, si brèves que soient les remarques de notre auteur dès qu'il entre dans ce domaine, il aurait dû approfondir davantage au moins les problèmes qui sont le plus intimement liés à ses thèses métaphysiques.

La question de savoir si, avec Herbart et Lotze, il faut placer la psychologie après la métaphysique, n'a peut-être pas l'importance qu'on a voulu lui attribuer. Mais il est incontestable que Lotze est injuste quand il qualifie de « chimériques » les hypothèses de la psychologie moderne (1); ici encore, le métaphysicien a entraîné le savant, qui, lui, ne pouvait ignorer combien ont été fécondes certaines hypothèses fondées sur l'expérience et non sur des raisonnements abstraits. Si ces hypothèses ont fait avancer la science, c'est précisément parce qu'elles reposent sur l'observation attentive des faits. Aussi comprenons-nous que la plupart des philosophes modernes aient désiré commencer par la psychologie, c'est-à-dire par ce qui leur paraissait le plus clair et le plus facile. Nous croyons aussi qu'au point de vue pédagogique, il est bon de commencer par l'étude des phénomènes psychologiques visibles ou sensibles. Tout ce que nous pouvons accorder à Lotze, c'est que la psychologie ne peut arriver, par ses propres ressources, à expliquer la nature de cette âme dont elle étudie les manifestations. Non seulement le dernier mot de la science de l'âme doit être actuellement prononcé par la métaphysique, mais il est bien difficile de s'occuper de psychologie en faisant abstraction de toute notion métaphysique déjà acquise. Elle est très juste, la remarque que Lotze aimait à faire devant ses étudiants; il leur disait que, si un psychologue se vantait de pouvoir se passer de métaphysique, non seulement il ne lui accorderait aucune confiance, mais qu'il serait tenté de supposer, derrière ses théories, une métaphysique non exprimée et d'autant plus superficielle et plus dangereuse qu'elle serait moins consciente. Mais Lotze aurait pu reconnaître cela sans déprécier, de parti pris, les travaux de ses prédécesseurs en psychologie.

Les problèmes de l'existence de l'âme et de l'unité de la conscience humaine sont bien plus importants que celui de la place accordée à la psychologie. Tous les arguments de Lotze en faveur de sa thèse sont loin d'avoir une égale valeur. Les probabilités tirées du langage et de la croyance générale à l'existence de l'âme peuvent être à leur place dans un ouvrage destiné au grand public, comme le

(1) *Aus heiler Luft heruntergeholt* (Métaphysique de 1879, p. 472.)

Microcosme, mais cette conviction est loin d'être universelle, ainsi que notre auteur a l'air de le croire. Sans parler des peuplades sauvages dont la langue est encore insuffisamment étudiée, il n'est même pas certain que le peuple ancien le plus avancé au point de vue religieux, les Israélites, aient donné primitivement au mot '*nephesch*' une autre signification que celle de '*souffle vital*'. Un savant serbe, M. KRESTO K. KRESTOFF, affirme que, même de nos jours, la philosophie populaire des Bulgares ne fait aucune différence entre l'idée de souffle et celle d'esprit, toutes deux se traduisant par *duch*, du verbe *ducham*, souffler ; il dit même avoir entendu fréquemment des hommes du peuple prétendre que « *l'âme* » n'est visible qu'en hiver (1).

Cependant ces erreurs de détail n'enlèvent pas toute valeur à l'ensemble de l'argumentation de Lotze. Si la plupart des preuves alléguées en faveur de l'unité de conscience ne sont pas nouvelles, si les arguments tirés des illusions de l'âme ne sont qu'une variante du raisonnement classique de Descartes, il n'était pas inutile de les reprendre, au moment où le positivisme semblait triompher. La polémique de Lotze contre les matérialistes nous paraît avoir très bien mis en lumière le vice radical de leur psychologie, l'impossibilité de considérer l'unité de conscience comme une simple résultante de différentes forces psychiques (2). Si, même en mécanique, la résultante de plusieurs forces doit toujours s'exercer sur un troisième élément, à combien plus forte raison la résultante de différentes petites forces psychiques devra-t-elle rencontrer un élément par lequel elle puisse se manifester ?

Nous sommes également d'accord avec Lotze lorsque, conformément à sa méthode générale, il insiste sur la nécessité de chercher à connaître l'âme par ses manifestations et sur la stérilité d'une théorie qui la représenterait comme un être pur, sorte de « charpente » ou de « support » destiné à recevoir postérieurement des attributs divers.

(1) KRESTO K. KRESTOFF dans son intéressante *thèse* pour le doctorat (*Inaugural-Dissertation*) à l'université de Leipzig, Halle, 1890. chez Ehrhardt Karras, imprimeur, p. 25.

(2) V. la belle étude de M. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*, dans la *Revue philosophique* de mai, 1885 (t. XIX). Cf. aussi A. HANNEQUIN, *Introduction à l'Étude de la Psychologie*, Paris, 1890, p. 39 sq., 116 sq.

Selon nous, la psychologie moderne devrait décidément abandonner la conception d'une âme considérée comme substance pure, pour proclamer que, en psychologie comme ailleurs, *être*, c'est *agir* et *pâtir* ; *exister*, c'est *se manifester au dehors* par des influences quelconques, ou tout au moins par une résistance, si minime qu'elle soit.

La part de la *liberté humaine* dans le système de Lotze est si restreinte qu'on se demande si elle suffit à expliquer la responsabilité morale. Les moments où la volonté est capable d'intervenir, pour introduire dans le cours des choses une force nouvelle, sont-ils assez nombreux pour expliquer le sentiment que nous avons d'être libres ? Lotze ne s'explique pas sur ce point. Sans doute il aurait répondu que, théoriquement, ces moments sont en nombre illimité, mais que, pratiquement, les circonstances extérieures empêchent le plus souvent leur expansion au dehors.

Il est certain qu'une fois qu'elles ont reçu un commencement d'exécution, la plupart de nos actions produisent des effets qui ne nous appartiennent plus, et notre auteur a raison d'insister sur ce point. Loin d'être un danger pour la morale, ces considérations doivent inspirer à l'individu isolé le sentiment de la portée incalculable de ses actes tout autour de lui.

Mais la grande difficulté est de savoir comment, dans le système de Lotze, la liberté humaine peut se concilier avec la conception d'un esprit universel qui embrasse toutes choses. Ces volontés libres ne s'opposent-elles pas à la substance infinie dont elles ne sont qu'une parcelle ? Lotze n'approfondit pas le problème. Il aurait sans doute répondu que Dieu a voulu laisser à la créature humaine une faible part d'indépendance et de responsabilité. Dans son amour infini, l'Esprit universel a restreint quelque peu sa propre activité, pour laisser à la créature humaine une petite part de liberté et de responsabilité. Mais la question qui, elle, est bien du domaine de la métaphysique, aurait valu la peine d'être approfondie.

Le grave problème de la *naissance de l'âme* est loin d'être élucidé par Lotze. La description de la genèse de la conscience peut sembler bien voisine de celle des matérialistes. Il est possible que les choses se passeraient comme le pense notre auteur, si jamais nous arrivions à percevoir les différentes phases du développement de la vie psychique. Sans doute, il faut reconnaître, avec la science moderne, qu'il est bien difficile de placer une ligne de démarcation absolument nette et

précise entre les actes réflexes les plus compliqués et les phénomènes psychologiques les plus obscurs. Selon l'expression introduite dans la philosophie par Herbart, il est une infinité de phénomènes psychologiques qui sont « sur le seuil de la conscience » (*auf der Schwelle des Bewusstseins*), et dont on ne peut dire au juste s'ils sont déjà conscients ou encore inconscients. Nos organes sont trop grossiers pour pouvoir percevoir, même à l'aide des instruments les plus perfectionnés, la naissance de la vie psychique. Et pourtant, quand il s'agit de la vie consciente, de la pensée ou de la réflexion, il existe un moment où il doit y avoir un commencement. Car la conscience ne peut se diviser en demi-conscience, en quart de conscience, et ainsi de suite. A l'origine de la vie, il y a conscience ou inconscience ; et, si longue qu'on suppose l'évolution, le passage de l'une à l'autre marque un abîme. Alors même que la naissance de la vie psychique n'impliquerait qu'une conscience extrêmement élémentaire, cette conscience si faible serait déjà un progrès décisif sur l'inconscience absolue. Pour en revenir à l'image de Herbart, il nous semble que le seuil de la conscience n'a pas plus de largeur qu'une ligne mathématique. Un phénomène psychologique est obligé de le franchir pour entrer dans la conscience ou de rester au delà dans le domaine de l'inconscient. L'image ne peut signifier autre chose que la possibilité de franchir le seuil.

Plus délicate encore est la théorie de *l'immortalité conditionnelle*, à laquelle se rattache Lotze. Tout d'abord notre auteur a tort de croire ou d'insinuer que la doctrine traditionnelle de l'immortalité de l'âme implique sa préexistence (1). Le mystère d'une âme créée indestructible n'est pas plus grand que celui d'une âme éternelle par essence et soumise à des migrations perpétuelles. Sans doute, la confiance, avec laquelle Lotze s'en remet au Tout-Puissant et subordonne l'intérêt de l'individu au bien de l'ensemble, est très belle ; l'idée que l'homme doit *mériter* l'immortalité a sa grandeur (2) ; mais, en lisant les remarques trop succinctes de notre auteur, on se demande si l'homme modeste,

(1) *Métaphysique* de 1879, § 245.

(2) Elle compte aujourd'hui des partisans parmi les penseurs les plus distingués de la philosophie et de la théologie indépendante. Citons seulement MM. ARMAND SABATIER (*Essai sur l'Immortalité*) et PÉTAVEL-OLIEFF (*L'Immortalité conditionnelle*).

qui aura joué son rôle en toute conscience et accompli son œuvre ici-bas, aura droit à l'immortalité.

Quand même la réponse serait affirmative, nous ne croyons pas que, au point de vue moral, l'immortalité conditionnelle soit une sanction suffisante. Comme l'a indiqué Kant, nous constatons qu'ici-bas le bien reste souvent sans récompense, que le mal n'est pas toujours puni, et notre sentiment moral pose, comme une nécessité, le postulat d'une vie future, où chacun recevra la récompense ou le châtimement de ses actes. Sous ce rapport, l'eschatologie de Lotze nous satisfait beaucoup moins que celle de la *Critique de la raison pratique*.

C'est que nous touchons, ici encore, à une lacune plus grave dans la psychologie de Lotze. Si notre métaphysicien a tant de peine à maintenir l'immortalité de l'âme humaine, c'est que, dans son système, celle-ci risque sans cesse d'être absorbée par l'âme du monde, par l'esprit universel. Lotze a si bien affirmé que les choses elles-mêmes sont de nature spirituelle, qu'il a de la peine à maintenir une différence suffisante entre l'âme humaine et celle des autres créatures. Il a si souvent insisté sur la Toute-Présence de l'Esprit infini, qui pénètre toutes choses, que l'âme humaine tend à se confondre avec celui-ci. Et quand, vers la fin de sa *Métaphysique*, il compare la vie de l'âme à une mélodie, dont les accents seraient interrompus par des intervalles réguliers ou irréguliers; quand il indique que l'âme, plongée dans un profond sommeil, cessant de vouloir et de sentir (1), n'existe plus que par l'esprit universel dont elle est issue; quand il va jusqu'à dire que cette âme, reprenant conscience d'elle-même après l'un de ces arrêts (*Pause*), *jaillit de nouveau* du sein de l'esprit universel, il ne fait que tirer les conséquences de ses prémisses. Ici encore, il se rapproche de Spinoza qu'il avait si vivement combattu. L'âme cessant d'avoir une existence indépendante, on se demande involontairement s'il est bien nécessaire de lui accorder une existence propre; car, si l'absolu peut la remplacer dans les moments d'inconscience, on ne voit pas pourquoi il ne la remplacerait pas tout aussi bien dans les moments conscients.

(1) Und wenn die Seele in völlig traumlosen Schlafe nichts vorstellt, fühlt und will, ist sie dann und was ist sie? Wie oft hat man geantwortet, dass sie dann nicht sein würde, wenn dies jemals geschehen könnte; warum hat man nicht vielmehr gewagt zu sagen, dass sie dann nicht ist, so oft es geschieht? (*Métaphysique* de 1879, § 307, p. 602).

On voit combien de difficultés soulève la psychologie de Lotze et combien nous avons raison de dire que c'est là la partie la plus faible de son système. Malgré le soin avec lequel nous avons recueilli les moindres indications éparses dans de gros volumes, des questions capitales sont restées sans solution satisfaisante. La raison en est que Lotze, malgré ses études premières, a presque toujours sacrifié la psychologie à la métaphysique. Autant Herbart est supérieur comme psychologue à ce qu'il est comme dialecticien, autant Lotze est plus métaphysicien que psychologue.

Avec la philosophie religieuse nous allons retrouver un terrain où il se sent plus à l'aise.

IX

Ce qui a fait le succès de la THÉOLOGIE issue de la métaphysique de Lotze, c'est précisément la raison qui a fait adopter la méthode générale et sur laquelle nous avons insisté déjà : elle arrivait à l'heure favorable ; elle répondait aux aspirations religieuses des contemporains, qui réclamaient impérieusement une doctrine plus positive, plus pratique, plus humaine que les constructions théologiques de Schelling ou la dogmatique transcendente de Hegel. La méthode théologique de Lotze, comme sa méthode philosophique, avait le mérite de ne jamais perdre de vue l'homme et ses rapports avec Dieu. Elle mettait en pleine lumière l'intérêt pratique des problèmes religieux, trop négligé auparavant. Malheureusement, sur ce point comme sur tant d'autres, Lotze a méconnu même ce qu'il y avait de juste dans la doctrine de ses prédécesseurs. Il se désintéresse trop des problèmes qui n'ont pas un intérêt pratique direct, et, surtout, il ne tient pas assez compte du rapport étroit qui existe toujours entre les jugements *pratiques* et les jugements *théoriques*. Ses successeurs ont montré le danger de cette méthode en séparant d'une façon trop absolue le domaine de la pratique de celui de la théorie.

La religion est certainement indépendante des conclusions d'une critique éphémère, de telle ou telle croyance particulière ; mais ce n'est pas une raison pour la déclarer indépendante *de toute croyance*. Nous ne pouvons concevoir ni religion, ni morale sans croyance aucune. En élevant la religion au-dessus des croyances, beaucoup de théologiens modernes (*Ritschl, Auguste Sabatier*) n'ont pas vu que l'idée n'est pas, comme le rite ou la hiérarchie, une simple forme extérieure. Non,

l'idée n'est pas quelque chose qui vient du dehors s'ajouter au sentiment religieux ; la religion implique, dès l'origine, certaines croyances, certaines affirmations (1). Comment notre sentiment religieux pourrait-il être *convaincu* de l'amour d'un Père Céleste (*jugement pratique*), si notre intelligence n'est pas persuadée que ce Père existe (*jugement théorique*) ? La croyance ne s'impose pas ; c'est plutôt elle qui commande. Et, lorsque la valeur d'une idée religieuse devient pour Lotze un argument décisif en faveur de son existence, notre auteur exagère la portée de sa méthode.

Mais lorsque notre philosophe met en lumière le caractère historique du christianisme, lorsqu'il montre la nécessité de revenir au pur Évangile des premiers siècles, à la bonne nouvelle du salut, dégagée de toute cosmogonie païenne, nous nous rangeons entièrement de son côté.

Dans son étude des origines du sentiment religieux, Lotze fait, selon nous, une part beaucoup trop grande à la crainte et aux aspirations esthétiques. Sans doute, il est incontestable que ces facteurs ont joué un rôle important dans la genèse des religions primitives. Mais, à l'origine même des religions, il vaut mieux, croyons-nous, considérer le sentiment religieux comme aussi primitif que les sentiments esthétiques ou moraux et admettre que les facteurs indiqués par Lotze en ont simplement favorisé l'évolution. Pourquoi ce « goût du beau », ces « aspirations morales », ce « besoin de justice » seraient-ils antérieurs, dans l'âme humaine, au sentiment religieux lui-même ? De même que certains peuples, tels que les anciens Grecs, ont eu le don, le « *charisme* » (*χάρισμα*) du goût et du sentiment esthétique, de même d'autres peuples, tels que les Israélites, paraissent avoir eu celui du sentiment religieux.

Malgré ces divergences de détail, nous sommes pleinement d'accord avec Lotze, lorsqu'il cherche à réconcilier la théologie et la philosophie, et proclame bien haut la valeur de la religion naturelle. Ces affirmations étaient particulièrement utiles au moment où beaucoup de théologiens allemands, découragés par les attaques de la philosophie, voulaient bannir toute religion naturelle. Sur ce point Ritschl et son école, qui se sont tant de fois inspirés de Lotze, ont eu grand tort de ne pas suivre leur précurseur, comme ils l'ont fait pour la théorie de la connaissance.

(1) V. les objections si justes que M. PILLON adresse à Auguste Sabatier dans l'*Année philosophique* de 1897, tome VIII, p. 240-241.

De même, entre la doctrine de Lotze et celle de Ritschl, qui a fini par abandonner toutes les preuves de l'existence de Dieu, pour faire reposer cette notion sur un simple *jugement de valeur* (*Werthurtheil*) (1), nous n'hésitons pas à donner la préférence à la première. Nous avons constaté, en étudiant l'idée de Dieu, combien il serait dangereux de couper tous les ponts entre la métaphysique et la théologie, pour faire reposer l'idée la plus importante de toute la philosophie religieuse sur un simple jugement pratique, sans valeur théorique.

L'existence de Dieu une fois posée par la métaphysique (ch. IX) et confirmée par le sentiment religieux (ch. XI), Lotze a parfaitement compris quel est l'attribut qui doit l'emporter sur tous les autres, au point de vue religieux plus encore qu'au point de vue purement philosophique. Le Dieu bon de la métaphysique doit devenir, pour le théologien, un Père miséricordieux. Trop longtemps les théologiens allemands, empruntant leur théorie juridique au Moyen âge et à l'ancien droit germanique, avaient présenté Dieu comme un Juge irrité : après Herbart et Lotze, les attributs de la bonté et de la miséricorde vont peu à peu refouler ceux de la colère et de la justice stricte, et la notion du royaume de Dieu va prendre, dans la dogmatique allemande, la place qui lui revient.

En réunissant en une seule idée l'*association morale* de Kant et le *Souverain Bien* de Schleiermacher, Lotze a fait de cette notion du *royaume de Dieu* l'idée la plus féconde de la dogmatique allemande contemporaine, celle qui est au centre de tout le système de Ritschl. Ce n'est pas le résultat du hasard si, après la publication du *Microcosme*, les études sur le royaume de Dieu deviennent de plus en plus fréquentes. En 1866, deux ans après le premier volume du grand ouvrage de Lotze, c'est HANNE, de Greifswald, qui publie une série d'articles sur cette notion (2). La même année, HOLTZMANN (3), le savant professeur de

(1) V. pour l'évolution de la pensée de RITSCHL et pour la crise intérieure qui a amené ce théologien, relativement à l'idée de Dieu, du *jugement théorique* au *jugement pratique*, notre analyse de ce drame psychologique dans : « *Les Origines historiques de la Théologie de Ritschl* », Paris, 1893, p. 65.

(2) HANNE : *Die christliche Idee des Reiches Gottes* dans le journal : *Protestantische Kirchenzeitung*, 1866, p. 98, 117, 182, 256 et 261.

(3) Dans son importante étude sur le *Christianisme du Christ*, publiée dans le recueil *Neue protestantische Blätter*, 1866, n° 14, p. 109, sq.

Strasbourg, et LIPSIVS(1), le théologien de Leipzig, reprennent la même question et développent les indications de Lotze. En 1892, WITTICHEN publie à Göttingue son étude sur l'*Idée du Royaume de Dieu* (2), faisant suite à celle sur l'*Idée de Dieu comme Père* (3) et pénétrée, elle aussi, des principes religieux et philosophiques de Lotze. « Non seulement les travaux de l'esprit religieux, mais encore ceux de l'esprit humain en général, gravitent autour de cette idée du royaume de Dieu », s'écrie l'auteur dans sa préface, comme s'il voulait indiquer par là ce qu'il doit à la philosophie. Enfin, à partir de 1874, RITSCHL et ses disciples placent la notion de ce royaume au centre de la dogmatique protestante.

Certes, nous ne voulons pas dire que, sans Lotze, tous ces travaux n'auraient pas été entrepris ; mais ils prouvent tout au moins combien notre métaphysicien a bien compris les besoins religieux de son époque et combien il était en harmonie de pensée avec les théologiens les plus distingués de son temps. Ces nombreuses études, surgissant, presque en même temps, à la suite des indications de Lotze, montrent aussi comment, ici encore, c'est de la philosophie qu'est partie l'une des impulsions les plus fécondes qu'ait reçues la théologie allemande.

Toute la philosophie religieuse de Lotze est si intimement unie à sa métaphysique qu'elle subsiste ou tombe avec elle. Cela est vrai surtout pour la conception originale du miracle. Quelle que soit la position qu'on prenne soi-même dans cette question épineuse, il faut reconnaître l'habileté avec laquelle Lotze défend une théorie qui est d'accord avec ses prémisses philosophiques, sans être contraire à sa conception des lois de la nature et de la science en général. Sa solution est séduisante et nous la préférons à la plupart des explications données par les théologiens allemands, surtout à celles des rationalistes du dix-huitième siècle.

Il est probable qu'elle ne satisfera entièrement ni les hommes de science, ni les esprits religieux. Les premiers se demanderont si une

(1) *Die Idee des göttlichen Reiches*, dans le recueil *Neue protestantische Blätter*, 1866, p. 181, 189, 197, 205, 212, 221, 229.

(2) *Die Idee des Reiches Gottes*, Göttingue, 1872.

(3) *Die Idee Gottes als Vater*, Göttingue, 1865.

intervention directe de la Providence sur l'être isolé est plus facile à admettre qu'une modification dans les facteurs qui agissent sur lui. Quant aux esprits religieux, attachés à la notion traditionnelle, ils ont toujours considéré le miracle comme une action extérieure surnaturelle. Ils veulent voir, dans un fait miraculeux, aussi bien une manifestation de la puissance souveraine de Dieu qu'une preuve de sa bonté infinie. Pour eux, le miracle est plutôt affaire de sentiment que matière à discussion scientifique.

Peut-être y a-t-il, là encore, un acte de foi ? Peut-être vaudrait-il mieux, comme Lotze le fait si souvent, nous incliner devant le mystère de l'action divine, dont les voies et moyens échappent à la créature finie.

Cependant, quiconque admet l'idée directrice de toute la philosophie de Lotze ne rejettera pas *a priori* son explication du miracle. C'est que, dans ce système, tout s'enchaîne si étroitement que la question est toujours et partout de savoir si l'on accepte ou si l'on repousse la thèse essentielle, l'existence d'un esprit universel qui pénètre toutes choses. Si l'on ne veut voir partout qu'un enchaînement de lois mécaniques, alors la question du miracle ne se pose même pas. Si l'on se représente la divinité comme un Maître arbitraire, intervenant selon son bon plaisir ou selon les nécessités du moment dans les rouages de l'univers qu'il a créé *ex nihilo*, on n'aura aucun scrupule à accepter la conception traditionnelle.

Mais ceux qui, admettant le point de départ de Lotze, voudront, avec lui, concilier leurs espérances religieuses avec leurs convictions scientifiques, auront de la peine à trouver une explication qui les satisfasse mieux que celle de notre métaphysicien. Cette hypothèse, en effet, ne bouleverse pas le cours naturel des choses et laisse subsister ce qui importe le plus à notre sentiment religieux, c'est-à-dire l'assurance que Dieu, présent partout, n'abandonne pas sa créature aux forces brutales de la nature sans la fortifier intérieurement. L'histoire ne semble-t-elle pas, dans une certaine mesure, confirmer ce fait, lorsqu'elle nous montre les martyrs courant au supplice comme à une fête solennelle.

- « Tourmentés, déchirés, assassinés, n'importe,
- « Les supplices leur sont *ce qu'à nous les plaisirs*,
- « Et les mènent au but où tendent leurs désirs :
- « La mort la plus infâme ils l'appellent martyre.

(PAULINE dans *Polyeucte*, A. III, Sc. 3^e.)

Le miracle le plus grand de tous est peut-être encore celui d'une âme acceptant ses souffrances avec joie, pénétrée d'une force intérieure qui l'élève au-dessus de la douleur physique.

Et, dans un autre domaine, la naissance d'un être vivant n'est-elle pas, elle aussi, due à une force mystérieuse qui soustrait le germe aux lois de la décomposition et — pour un temps donné — de la mort ?

La fin de la philosophie religieuse de Lotze offre moins de difficultés. Les grandes lignes en ont été adoptées par beaucoup de théologiens modernes. L'identification des lois morales avec la volonté même de Dieu, la séparation nette et absolue entre le domaine de la religion et celui de la cosmographie, le refus de considérer l'homme comme un produit pur et simple des forces naturelles et la proclamation de notre qualité d'enfants de Dieu, tout cela n'était pas absolument nouveau dans l'histoire de la théologie chrétienne, mais il n'en était pas moins utile de le remettre en pleine lumière, en face du rationalisme allemand du dix-neuvième siècle.

La conception de l'Église et du rôle des dogmes reste bien vague et bien générale ; mais il est évident que Lotze n'a pas eu la prétention d'approfondir les nombreux problèmes que soulèvent la notion de l'Église et la question de l'autorité des dogmes.

Ce qui nous frappe surtout, c'est de voir Lotze proclamer déjà, d'une façon très nette, quelques-unes des thèses de la théologie protestante moderne, et, tout particulièrement, quelques-unes des affirmations du bel ouvrage d'Auguste Sabatier.

Quand on voit notre métaphysicien affirmer que les dogmes sont, non une solution scientifique définitive et immuable, mais de purs *symboles*, ne croirait-on pas entendre le théologien français posant les affirmations suivantes : « Les dogmes, comme toutes les autres manifestations de la vie, ont une évolution aussi naturelle qu'inévitable... le troisième caractère de la connaissance religieuse sera d'être *symbolique*. Cela veut dire que toutes les notions qu'elle forme et qu'elle organise, depuis la première métaphore que crée le sentiment religieux jusqu'à l'idée la plus abstraite de la spéculation théologique, seront nécessairement inadéquates à leur objet... Le symbole est le seul langage qui convienne à la religion (1). »

(1) *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire*, par AUGUSTE SABATIER, 4^e édition, Paris, 1897, p. 209, 290 et 394.

Toute la théologie du professeur français apparaît comme la continuation naturelle de la métaphysique de Lotze. Les affirmations des deux penseurs font naître les mêmes objections, et la polémique soulevée par l'*Esquisse* de Sabatier rappelle singulièrement les critiques acerbes qui, il y a trente ans, ont assailli le métaphysicien de Göttingue.

Après avoir ainsi rendu hommage à la philosophie religieuse de Lotze dans ses grandes lignes, nous serons d'autant plus libre de reconnaître que notre auteur passe trop légèrement sur les dogmes de la Trinité et de la divinité du Christ. Il a indiqué, avec raison, que l'essentiel est de suivre l'exemple de Jésus ; mais il a tort d'affirmer que le problème de son essence divine ou humaine et celui de ses rapports métaphysiques avec Dieu n'ont aucun intérêt religieux. Qu'une connaissance approfondie de ces problèmes et de leur solution ne soit pas nécessaire au salut, nous en sommes convaincus avec Lotze ; mais nous croyons que, ici encore, notre philosophe a été injuste dans sa polémique contre l'ancienne orthodoxie.

Il en est de même pour le problème de la rédemption. Lotze a vu le point essentiel, celui dont s'est emparé l'école de Ritschl : la nécessité de délivrer l'homme de tout sentiment de crainte vis-à-vis de Dieu. Mais il a fait preuve d'étroitesse d'esprit en se refusant à examiner la valeur de la sotériologie traditionnelle. La conception paulinienne, tout au moins, aurait dû être étudiée d'une façon plus approfondie, ou, si l'auteur voulait laisser ce soin aux théologiens de profession, il n'aurait pas dû traiter leur tâche avec autant de dédain. Nul n'a le droit de dire que des problèmes qui, pendant des siècles, ont tourmenté la conscience chrétienne, ne sont que l'objet d'une pure et vaine curiosité. Alors même qu'on ne les considérerait qu'au point de vue historique, on devrait reconnaître qu'ils ont exercé et exercent encore une influence considérable, non seulement sur le développement intellectuel, mais aussi sur la vie pratique du peuple chrétien.

Malgré ces lacunes, l'ensemble de la philosophie religieuse de Lotze nous apparaît comme l'une des tentatives les plus intéressantes et les plus fécondes du dix-neuvième siècle. Les thèses les plus originales : l'impuissance du dogme à exprimer d'une façon adéquate l'essence de la vérité chrétienne, l'importance de la notion du royaume de Dieu, la proclamation de l'amour divin, la polémique contre la conception de la colère divine ont toutes été développées

par les théologiens postérieurs, qui n'ont pas assez rendu hommage à leur grand prédécesseur.

*
* *

On le voit, dans presque toutes les branches de la métaphysique et de la théologie, l'influence de Lotze a été considérable. Il a été, *au moment favorable*, le continuateur et le correcteur du *criticisme*.

Kant avait fait valoir, aussi complètement que possible, la souveraineté de la raison humaine, dont Descartes, à l'aurore des temps modernes, avait proclamé les droits. L'histoire de la métaphysique allemande avait amplement démontré combien le *criticisme* risquait d'aboutir à l'idéalisme ou au scepticisme. Lotze a voulu éviter l'un et l'autre écueil en remontant aux principes mêmes de Kant et en mettant en lumière tout un côté de la philosophie critique, trop négligé par des disciples infidèles.

Là même où Lotze n'a pas donné de solution définitive, il a bien souvent indiqué la voie à suivre. Pour la théorie de la connaissance, il a réussi à éviter le scepticisme et l'idéalisme, en faisant ressortir le rôle véritable de notre faculté de connaître et en proclamant la réalité du monde extérieur. Dans le domaine de l'ontologie, il a mis en pleine lumière l'importance de l'action et de la réaction au point de vue de l'être. Pour la doctrine de Dieu, il a rappelé les limites imposées à notre intelligence et indiqué le seul moyen de nous représenter, dans une certaine mesure, l'Être parfait. Par sa doctrine de l'espace et du temps, il a mis un terme, et à l'agnosticisme hésitant, et au dogmatisme présomptueux. Sa philosophie religieuse a été le point de départ de toute une évolution théologique ; elle a été comme un ferment vivifiant pour la dogmatique moderne, et les nombreux adversaires de la « théologie de Göttingue » ont été les premiers à en profiter.

Dans un article remarquable sur la philosophie de Paul Janet, M. DAURIAC appelle de tous ses vœux une métaphysique fondée sur la théorie de l'action. « Kant, dit-il, a ouvert la voie, nul n'en doute. *Il n'a rien fait de plus, convenons-en* (1). » Cette philosophie de l'action et de la réaction, Lotze l'a créée ; à nous d'utiliser cette théorie féconde, en la dégagant des détails surannés qu'elle peut contenir.

(1) *L'Année philosophique*, 1897, tome VIII^e, p. 53.

Ce n'est donc pas en vain que Lotze a fait un si grand effort pour se placer, tant dans le domaine de la connaissance que dans celui de l'ontologie, à un point de vue plus pratique, plus réaliste que ses prédécesseurs. Ce n'est pas en vain qu'il a proclamé, avant Édouard Zeller, l'urgence d'un « *retour à Kant* » et, en même temps, la nécessité de réviser ou de compléter les résultats de la *Critique de la raison pure*. Sa métaphysique a posé les problèmes les plus modernes avec une précision qu'il sera difficile de dépasser ; elle a frayé la voie à tous les philosophes qui ne considèrent pas les résultats de Kant comme le dernier mot de la science, qui veulent traverser, mais aussi surmonter et dépasser ce qu'on a appelé la « *crise du criticisme* ».

Tel que nous avons essayé de le faire connaître, le système de Lotze n'est pas seulement l'expression des aspirations philosophiques d'une génération donnée ; il marque un progrès réel, incontestable, dans l'évolution de la métaphysique allemande et aussi dans celle de la pensée humaine.



TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION.....	11
CHAPITRE I. — Les Origines historiques de la Métaphysique de Lotze.....	25
CHAPITRE II. — La Personnalité de Lotze et l'Évolution de sa pensée philosophique.....	60
CHAPITRE III. — Méthode philosophique de Lotze.....	81
CHAPITRE IV. — Théorie de la Connaissance.....	93
CHAPITRE V. — La Notion de la Substance.....	112
CHAPITRE VI. — L'Idée de Cause.....	129
CHAPITRE VII. — La Notion d'Espace.....	145
CHAPITRE VIII. — L'Idée de Temps.....	162
CHAPITRE IX. — L'Idée de Dieu.....	182
CHAPITRE X. — La Conception métaphysique de l'Ame hu- maine (<i>Psychologie</i>).....	197
CHAPITRE XI. — La Philosophie religieuse issue de la Méta- physique de Lotze.....	213
CONCLUSIONS.....	233

DU MÊME AUTEUR :

LES ORIGINES HISTORIQUES DE LA THÉOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE DE RITSCHL, 1 volume grand in-8°, Paris, chez Fischbacher, 1893..... **3 fr. 50**

ERNEST RENAN, dans la Revue *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, 1894, nos I et II.

LEÇON D'OUVERTURE d'un Cours de Littérature allemande sur la *Période de Crise (Sturm-und Drang-Periode)*, gr. in-8°, Paris, chez Fischbacher, 1895..... **1 fr. »**

L'ORIGINE DE L'APOCALYPSE DE SAINT-JEAN. — 1^{re} partie : Les nouvelles hypothèses sur l'Origine de l'Apocalypse. — 2^e partie : Le problème de l'origine de l'Apocalypse et sa solution. — 1 vol. gr. in-8°, Paris, chez Fischbacher, 1887..... **3 fr. 50**

L'HYPOTHÈSE D'UNE APOCALYPSE JUIVE ET LES OBJECTIONS QU'ELLE SOULÈVE, Paris, chez Fischbacher, 1888..... **0 fr. 50**

DE TENORE, SENSU, ORIGINE TRIUM PRIMORUM VERSUM APOCALYPSEOS, Paris, chez Fischbacher, 1893..... **2 fr. »**

DIE FRANZÆSISCHEN HOCHSCHULEN SEIT DER REVOLUTION, *Ein Beitrag zur Geschichte der franzæsischen Universitæten*, Munich, Librairie académique, 1896..... **1 fr. 90 (Mark 1.50)**

TRADITIONELLE LIEDER UND SPIELE DER KNABEN UND MÆDCHEN ZU NAZARETH, dans la collection « *Pædagogisches Magazin* », vol. 138, Langensalza, chez Beyer und Sæhne, 1900. **0 fr. 60 (50 pf.)**

QUID BONI PERICULOSIVE HABEAT GÆTHIANUS LIBER QUI AFFINITATES ELECTIVÆ INSCRIBITUR, Paris, 1902.

